Staat und Recht bei Schopenhauer

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der Rechtswissenschaftlichen Fakultät

der Johann Wolfgang Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

IRENE GASSE

aus

Leipzig

1938

Druck Gebr. Steffen, Limburg-Lahn

Berichterstatter: Professor Dr. Wilhelm Claß

Mitberichterstatter: Professor Dr. Fritz von Hippel

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

EINLEITUNG

Gedanken zur Rechts- und Staatslehre finden sich nur vereinzelt und oft nur in Form von Aphorismen in Schopenhauers Werken. Ein rechtsphilosophisches System hat Schopenhauer nicht aufgestellt. Er behandelt rechts- und staatsphilosophische Fragen nur insoweit, als sie unmittelbar im Zusammenhang mit seinen philosophischen Grundansichten stehen. Deshalb tragen Schopenhauers Rechts- und Staatslehren einen rudimentären und fragmentarischen Charakter.

Wenn vorliegende Arbeit nun versucht, die bei Schopenhauer zusammenhängend geäußerten Rechtsgedanken systematisch darzustellen und einen unmittelbaren Sinnzusammenhang mit seiner Gesamtphilosophie aufzuzeigen, so soll sie damit mehreren Aufgaben dienen:

Sie möchte Schopenhauers Rechts- und Staatslehre in ihrer Eigenart und zugleich in ihrer Zeitbedingtheit begreifen und damit einen Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie liefern.

Sie möchte weiterhin einen jener Wege im einzelnen verfolgen, den die Wirkungsgeschichte Arthur Schopenhauers eingeschlagen hat. Nach vielen Richtungen hin hat Schopenhauer die Entwicklung beeinflußt. Sind einerseits die philosophischen Strömungen vom Voluntarismus bis zum Vitalismus und der philosophischen Anthropologie bis zur modernen Psychologie auf Schopenhauer zurückzuführen, so sind andererseits auch die physiologische Farbenlehre und die Entwicklungs- und Vererbungswissenschaft von Schopenhauers Gedankengängen beeinflußt worden. Wenn seine Bedeutung für Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie auch weniger beachtet worden ist, und tatsächlich auch geringer sein mag als für andere Wissenschaftsgebiete, so ist doch ein Einfluß seiner philosophischen Grundansichten auf diese Gebiete unverkennbar.[1]) Insbesondere wurzelt die deutsche Strafrechtswissenschaft bei der Aufstellung ihrer Grundbegriffe (Handlung, Zurechnungsfähigkeit, Vorsatz) weithin in Schopenhauers Gedankengängen. Ist doch Gegenstand der Strafrechtswissenschaft nicht der Wille als ein synthetischer Hilfsbegriff, sondern der reale psychologische Wille, der gleiche Wille, der den Mittelpunkt der Schopenhauerschen Philosophie bildet.

Schopenhauer war kein Jurist. Es ist ihm, wie er selbst freimütig bekennt, deshalb auch nicht darauf angekommen, eine in allen Teilen originelle systematische Rechtslehre aufzustellen. Während er als Philosoph, insbesondere in seiner Metaphysik, neue und eigenartige

[1]) Die einzige mir bekannte Schrift in dieser Richtung ist Gottlieb, Schopenhauers Einfluß auf die deutsche Strafrechtswissenschaft, Diss. Bern 1911.

Bahnen beschreitet, ist er als „Rechtsdenker", wenn man ihn überhaupt so nennen darf, weitgehend abhängig vom Gedankengut der Aufklärung, das er, soweit die Rechtsphilosophie in Betracht kommt, als ausgebildete Rechtslehre bei seinem Auftreten vorfand. Trotzdem sind seine Gedanken zur Rechts- und Staatslehre auch für uns nicht ohne Bedeutung. Mit kritischem Blick weiß Schopenhauer, die rechtlichen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit abzuwägen und zu ihnen Stellung zu nehmen. Seine geistvollen Ausführungen zu einzelnen Rechtsinstituten (wie Presse, Judenfrage, Laiengerichtsbarkeit) können uns auch heute noch mannigfaltige Anregungen geben. Darüber hinaus verdeutlichen sie — von Schopenhauer als Beispiele gedacht — die Grundzüge seines philosophischen Gedankenguts.

TEIL I

Die rechtsphilosophische Lehre

(Eine Darstellung)

Ein eigenthümlicher Fehler der Deutschen ist, daß sie, was vor ihren Füßen liegt, in den Wolken suchen *. *Schopenhauer*

* Ein ausgezeichnetes Beispiel hiervon liefert die Behandlung des Naturrechts von den Philosophieprofessoren. Um die einfachen menschlichen Lebensverhältnisse, die den Stoff desselben ausmachen, also Recht und Unrecht, Besitz, Staat, Strafrecht usw. zu erklären, werden die überschwänglichsten, abstraktesten, folglich weitesten und inhaltsleersten Begriffe herbeigeholt und nun aus ihnen bald dieser, bald jener Babelsthurm in die Wolken gebaut, je nach der speziellen Grille des Professors . . . statt daß er (der Deutsche) die Realität ins Auge fassen und die Dinge und Verhältnisse leibhaftig anschauen sollte, aus denen jene Begriffe abstrahiert sind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546401_0072

A) DAS PHILOSOPHISCHE SYSTEM.
(Die Welt als Wille und Vorstellung.)

Nach Schopenhauer ist die Welt Wille und Vorstellung. Die Abhängigkeit der Welterkenntnis von menschlichen Denkformen (Vorstellung) ist eine Wahrheit von unmittelbar einleuchtender Kraft. Schon eine erste philosophische Selbstbesinnung eröffnet die Kluft zwischen dem erkennenden Ich und dem Objekt der Erkenntnis, der Vorstellung durch die Subjektivität der Anschauungsformen: Raum, Zeit und Kausalität — wie Kant es gelehrt.[1])

Der Mensch aber sträubt sich, in der Welt, an der er mit allen Fasern seines Wesens hängt, nur ein gespensterhaftes Luftgebilde zu sehen. Hinter der Vorstellung sucht er das eigentliche Sein, das, „was die Welt im Innersten zusammenhält".[2])

Mag die Wissenschaft in die empirische Welt der Vorstellung immer tiefer eindringen und sie erforschen. Auch sie stößt im letzten Grunde auf Unerklärliches, Rätselhaftes. Wie aber sollte es Rätselhaftes geben, wenn die Welt bis ins Letzte und Tiefste Vorstellung wäre? Als Vorstellung unterläge auch das Unergründliche dem Satze vom Grunde und hätte einen Grund. Mit den gewöhnlichen Mitteln — wie sie der Satz vom Grunde darbietet — läßt sich der Urgrund das Ding an sich, also nicht erkennen. Es muß ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen.[3]) Indem der Mensch sich als ein Wollender erkennt, fällt in ihm, im einzelnen Ich, Objekt und Subjekt der Erkenntnis zusammen. So wird er zum unmittelbaren Künder seines eigenen Wesens.

In seinen Trieben, in Lust und Begierden, offenbart sich ihm die neue Welt des Dings an sich, die Welt als Wille. Die bewegende Kraft der Natur, ihr innerstes Wesen, das Ding an sich, ist der Wille. Er ist an sich blind und erkenntnislos. Auf der höchsten Stufe seiner Objektivation aber zündet er sich ein Licht an: den Intellekt. Das Licht des Intellekts kann so hell werden, daß es seinen Schein auf seinen Erzeuger, den Willen, zurückwirft und ihn erkennt und durchschaut. Wir nennen eine solche Erkenntnis Selbstbewußtsein (Bewußtsein unser selbst) oder Erkenntnisvermögen (Bewußtsein der anderen Dinge). Der Wille ist das Primäre, der Intellekt ist nur ein kostbarer, aber entbehrlicher Sklave.[4])

Aller Wille ist Streben nach Befriedigung. Alles Streben entspringt aus Mangel und Unzufriedenheit. Es ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Die Befriedigung bedeutet den Anfangspunkt eines neuen Strebens. „Kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens".[5])

---

[1]) W. I, S. 33 ff.
[2]) W. I, S. 151 ff.
[3]) W. I, S. 165.
[4]) W. II, S. 257 ff.; III, S. 390.
[5]) W. I, S. 402.

Drei geistesgeschichtliche Mächte liefern Bausteine zu Schopenhauers Philosophie.

Die Erkenntnistheorie fußt auf Kant. Kants Rätsel, dem Ding an sich, gibt Schopenhauer die Lösung.

Indem er das Ding an sich mit dem Willen als dem blinden Lebensdrang identifiziert, gleitet die Erkenntnistheorie in den Fluß metaphysischer Betrachtungen; im Anklang an die Veden, Spinoza und Schelling als die zweite philosophische Gedankenrichtung behauptet er die Einheit des metaphysischen Weltbilds.

Die Ideen Platos verknüpfen als drittes Glied die Kantsche Erscheinungswelt mit der Einheit und Urquelle alles Lebens. Als Objektivationen des Willens erleichtern sie den Sprung aus der einen Urtiefe des Willens in die Mannigfaltigkeit und Vielfalt der Erscheinungen, aus der Grundlosigkeit des Lebensdrangs in die Zweckbestimmtheit der Erscheinungswelt.

B) DIE METAPHYSISCHE NATUR DES WILLENS UND DIE LEHRE VOM MORALISCHEN RECHT

I. Metaphysische Begründung

1. Der Wille objektiviert sich in einer Vielzahl von Individuen, von denen jedes einzelne seinem innersten Wesen nach Wille ist. Die Vielzahl haftet den Dingen nur an, sofern sie in Raum und Zeit als Vorstellung erscheinen. Daher kennt das Individuum — durch das principium individuationis verblendet — in der Regel nur den eigenen Willen, den es als Selbstbehauptungs- und Selbstdurchsetzungswillen überall betätigt. Das menschliche Leben würde in einen Krieg aller gegen alle ausarten, wenn nicht im Menschen selbst ein antagonistisches Prinzip wirkte, die Wurzel aller Moral und allen Rechts: das Mitleid.[1])

2. Im Zustand des Mitleids durchschaut der Mensch das principium individuationis, das ihm vorzutäuschen versucht, die nach außen durch Raum und Zeit verschiedenen vergänglichen Dinge seien auch innerlich verschieden. Er erkennt im anderen sein eigenes Wesen wieder: „Das bist du!" tönt ihm aus aller Kreatur, aus aller Schöpfung entgegen. Kein Leiden bleibt ihm fremd. Er bekennt sich zur Maxime der Gerechtigkeit:

„neminem laede" [2])

---

[1]) W. III, S. 575.

[2]) In dem Sinn, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, „mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen". W. III, S. 593.

und auf der höchsten Stufe zum Mitleid, der Triebfeder der Moral: „omnes quantum potes iuva!"

So besteht eine natürliche Gerechtigkeit und damit ein natürliches Recht vor aller Staatenbildung,[1]) das sich nur in der Intensität von der Moral unterscheidet.[2])

II. Empirische Begründung

1. Das Aufkeimen des Rechtsbewußtseins erlebt jeder einzelne am eigenen Leib. Ein zugefügtes Unrecht wird ihm neben dem physischen Schmerz durch einen geistigen Schmerz bewußt,[3]) der moralischen Charakter trägt und der wie jedes Leid nichts anderes ist als ein tiefer empfundenes Wollen.

2. Ein fremder Wille dringt in die eigene Willenssphäre ein und steigert durch sein Eindringen die Bejahung des eigenen Selbst. Auch dem „Unrecht-Ausübenden" bringt ein dunkles Gefühl, der Gewissensbiß, zum Bewußtsein, daß es der gleiche Wille ist, der in seinem und im fremden Willen erscheint, daß er gegen sich selbst wütet, wenn er andere verletzt.

Es ist moralisch unwesentlich, ob ich zur Begehung eines Delikts Gewalt oder List anwende (Dolch oder Gift beim Mord).

Gewalt ist physische Kausalität.

List ist durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität; denn, indem ich lüge, schiebe ich dem Willen Scheinmotive vor und zwinge ihn, meinem Willen zu folgen, während er glaubt, nur sich selbst zu gehorchen.[4]) Die Bejahung des eigenen Willens auf Kosten des fremden aber ist das Kriterium des Unrechts. Gewalt und List sind seine einzig möglichen Begehungsformen.[5])

Immer aber ist das Unrecht ein Einbruch in die fremde Willenssphäre — eine laesio —,[6]) und es ergibt sich für das moralische Recht notwendig nur die negative Pflicht des „neminem laede".[7])

3. Aus der Analyse des Unrechts entwickelt Schopenhauer:
   a) Die verschiedenen Arten des Unrechts,
   b) die moralische Natur des Eigentums,
   c) die moralische Gültigkeit und Rechtmäßigkeit von Verträgen,
   d) das Recht der Notwehr,
   e) die Anerkennung von gewissen Unterlassungsdelikten,
   f) die Ablehnung des spinozistischen Faustrechts (Stellungnahme zum Naturrecht).

---

1) W. II, S. 700.
2) W. I, S. 440.
3) W. I, S. 431.
4) W. I, S. 435.
5) Ebenda.
6) Schopenhauer setzt, W. III, S. 599, die Begriffe Recht und Unrecht ohne weiteres gleich mit Nichtverletzung und Verletzung „und erklärt sie damit als offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend".
7) W. III, S. 599.

Zu a) Von der Einheit des Willens in den Erscheinungen her wird das moralische Recht begründet. Das entsetzlichste Bild des wider sich selbst streitenden Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivationen, im Menschen, zeigt der Kannibalismus: der Wille verschlingt sich selbst. Weitere Formen — graduell abgestuft — sind: Mord, Verstümmelung, Verletzung des fremden Körpers, Unterjochung durch Sklaverei, der Angriff auf fremdes Eigentum, soweit es einen moralischen Grund hat oder soweit sein ursprünglicher Erwerb in der Bearbeitung wurzelt.

Zu b) Im Gegensatz zu Kant erkennt Schopenhauer ein vollkommenes Eigentumsrecht[1]) auch außerhalb des Staates an. Er führt den Beweis folgendermaßen:

Die Verletzung des Eigentums stellt sich uns (empirisch) als Unrecht dar. Unrecht bedeutet Bejahung des eigenen Willens über die gesetzten Grenzen hinaus. Das Eigentumsdelikt ist also ein Angriff auf den in der Sache objektivierten fremden Willen. Die Objektivation ist nur denkbar durch eine „formatio" der Sache bei der Besitzergreifung. In der Verletzung des in der Sache gegenständlich gewordenen Willens liegt das Unrecht. Umgekehrt: das Recht zum Eigentumserwerb kann nur in einer Willensobjektivation und solche wiederum nur in einer Bearbeitung liegen. Eine Illustration gibt das Beispiel vom Wilddieb, der unabhängig von der staatlichen Strafe die bürgerliche Ehre nicht eigentlich verwirkt wie der gewöhnliche Dieb. Die Grundsätze der Ehre beruhen auf moralischem Recht, nicht auf positiver Gesetzgebung. Das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Eigentums.[2])

Zwar lehrt die Erfahrung nach Schopenhauer, daß das Eigentum in den wenigsten Fällen die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit ist. Meist wird es ererbt, erheiratet, erkauft, Erwerbsformen, die das positive Recht grundsätzlich anerkennt. In „erster Quelle" aber soll jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder auf dem moralischen Eigentumsrecht der Bearbeitung beruhen.[3])

„Das moralisch begründete Eigenthumsrecht... giebt, seiner Natur nach, dem Besitzer eine ebenso uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat;

---

[1]) Die Begründung dauerhaften Eigentums ist — wie später näher darzulegen sein wird — ein typisches Rechtsproblem der Aufklärung. Um das Eigentumsrecht zu begründen, müssen die Aufklärer, die vom Freiheitspostulat ihren Ausgang nehmen, die Sache, an der ein solches Recht festgestellt werden soll, in die freie Willenssphäre des künftigen Eigentümers einbeziehen, also eine Verbindung zwischen Mensch und Sache schaffen. Dabei wird diese Verbindung von den einen im Anschluß an Locke mit Hilfe der sogenannten Formationstheorie, von den anderen, wie etwa von Kant, mit Hilfe des „intelligiblen Besitzes" hergestellt. Siehe dazu Fritz v. Hippel, Zur Gesetzmäßigkeit Juristischer Systembildung, 1930, S. 16 f.

[2]) W. II, S. 702.

[3]) W. III, S. 569.

woraus folgt, daß er sein Eigenthum, durch Tausch oder Schenkung, Anderen übertragen kann, welche alsdann, mit dem selben moralischen Rechte wie er, die Sache besitzen".[1])

Zu c) Unrecht als Einbruch in eine fremde Willenssphäre, ausgeführt durch List, findet seinen vollkommensten Ausdruck im gebrochenen Vertrag.

„Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde, verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden.[2]) Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Die Wahrheit der darin gemachten Aussage eines Jeden steht, der Annahme zufolge, in seiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und, durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen".[3])

Hierauf gründet sich die moralische Gültigkeit und Rechtmäßigkeit von Verträgen.

Zu d) Das Recht der Notwehr, das ebenfalls unabhängig von aller positiven staatlichen Gesetzgebung entsteht, baut Schopenhauer an zwei Stellen mit Hilfe zweier verschiedener Beweisführungen in die Rechtssystematik ein.

1. Zunächst geht Schopenhauer von seinem Begriff des Rechts aus, das er als die Negation des Unrechts auffaßt. Dieser Begriff des Rechts hat nach Schopenhauer „ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht seyn kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird".[4])

Schopenhauer stellt sich folgenden Fall vor: der „Unrecht-Ausübende" dringt in die Willensbejahung des anderen ein. Das Abwehren solchen Eindringens heißt Verneinung der Verneinung und ist insofern von seiten des „Unrecht-Ausübenden" nur die Bejahung des in seinem Leib ursprünglich und durch die Erscheinung „implicite" ausgedrückten Willens; „folglich nicht Unrecht, mithin Recht".[5])

Als Beispiel führt Schopenhauer an: Wenn einer mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht, falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, da ich nur gewinne, was mir gehört.

---

[1]) W. I, S. 435.
[2]) Schopenhauers Begründung ist hier also auf den zweiseitigen Vertrag abgestellt. Eine systematische Behandlung sonstiger Vertragstypen (Schenkung, Leihe, Darlehn) findet sich in seinen Schriften nicht.
[3]) W. I, S. 436.
[4]) W. III, S. 600.
[5]) W. I, S. 438 f.

2. Für seine zweite Begründung geht Schopenhauer vom Begriff der Gerechtigkeit aus. Er stellt zunächst die Behauptung auf, daß bei jeder ungerechten Handlung das Unrecht seiner Qualität nach dasselbe sei.[1]) Während die verschiedenen Delikte sich qualitativ — so meint Schopenhauer — nicht wesentlich unterscheiden — sie bedeuten immer einen Einbruch in die fremde Willenssphäre, mögen sie sich gegen Leib oder Leben, Freiheit oder Eigentum richten — spielt quantitativ das Wertverhältnis zwischen dem verletzten Rechtsgut und dem fremden bezw. eigenen Willen eine erhebliche Rolle. Schopenhauer erinnert an die Fälle, in denen ein Täter aus Not (etwa dem Hungertode nahe) ein Brot stiehlt oder ein sonstiges Delikt begeht. Auch in solchen Fällen nimmt Schopenhauer ein Unrecht an. „Aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt".[2]) Aus der quantitativen Verschiedenheit des jeweiligen Verhältnisses zwischen verletztem Rechtsgut und Willensbejahung folgt also für Schopenhauer die Möglichkeit eines Rechtfertigungsgrundes.

So hat der Mensch nach Schopenhauer ein moralisches Recht zur Notwehr, das er durch Gewalt oder List (Lüge) geltend machen kann. Das Recht zur Lüge (Notlüge) findet seine Grenze im Eid.

Zwar ist grundsätzlich zur Ausübung eines Notwehrrechts auch die Lüge und die List geeignet (ich locke einen Verbrecher durch eine Lüge in den Keller, um ihn dort einzusperren). Ein Meineid aber kann niemals Notwehrhandlung sein und ein begangenes Unrecht rechtfertigen. Denn gerade weil dem Menschen in gewissen Fällen ein Recht zur Lüge gegeben ist, bedarf es in wichtigen Angelegenheiten, in denen von der Aussage eines Menschen alles abhängt, in denen allein das Recht walten soll, einer Form der Aussage, auf die man vertrauen kann. Nur das metaphysische Bedürfnis des Menschen, seine Ueberzeugung von der transzendenten Bedeutung seines Handelns in gewissen Augenblicken des Lebens, gibt die Möglichkeit des Eides.

Während der Notlüge nur eine empirische Wirksamkeit[3]) zukommt, stellt der Eid den Menschen ausdrücklich auf den Standpunkt eines metaphysischen Wesens, mag es dem einzelnen nur als ein dunkles Gefühl zum Bewußtsein kommen, mag es in Mythen und Fabeln gekleidet oder in philosophischer Klarheit erkannt sein. So kann auch einer, der sich zu keiner Religion bekennt, zum Eid zugelassen werden.

---

[1]) W. III, S. 600.
[2]) W. III, S. 600.
[3]) W. V, S. 174. Schopenhauer will sagen: der Mensch hat ein Recht zur Notlüge, gleichgültig ob die Welt für ihn nur eine physische oder darüber hinaus aus eine metaphysische Bedeutung hat. Denn wenn ihm ein Recht zur Notwehr zugesprochen wird, stellt man ihn ausdrücklich nicht auf den Standpunkt, „wo er sich, in diesem Sinne, als bloß moralisches Wesen . . . anzusehen hat". Insofern hat die Notlüge nur eine Wirksamkeit innerhalb des Bereichs des empirischen nicht auch des metaphysischen Rechts.

Der Schwörende wird an die moralische Natur seines Wesens erinnert.

Er hat ruhige Ueberlegung und freie Gewalt.

Jeder Mißbrauch bedeutet ein bewußtes Unrecht.

So erklärt Schopenhauer sich die Strafbarkeit des Meineids in jedem Fall.[1])

Zu e) Aus der Analyse des Unrechts entwickelt Schopenhauer weiterhin die Anerkennung von gewissen Unterlassungsdelikten.

Nie würde vom Recht geredet werden, gäbe es kein Unrecht. Bedeutet Unrecht die Verneinung des fremden Willens zur stärkeren Bejahung des eigenen,[2]) so muß auch das Unterlassen, wenn es sich als Unrecht auswirken soll, in die Sphäre der fremden Willensbildung eindringen und sie verneinen. Demgemäß liegt ein rechtwidriges Unterlassen nur vor, wenn eine Pflicht zum Handeln besteht, denn nur dann verletze ich durch mein Nichttun den fremden Willen. Umgekehrt sind Pflichten solche Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht bedeutet.[3])

Grundsätzlich liegt ein Unterlassungsdelikt nur dann vor, wenn eine Verpflichtung zur Vornahme einer Handlung durch Uebereinkunft begründet worden ist: so zwischen Fürsten und Volk, Regierung und Beamten, Herren und Dienern, Advokaten und Klienten, Arzt und Kranken, „überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller im weitesten Sinne des Worts".[4]) „Nur e i n e Verpflichtung", sagt Schopenhauer,[5]) „ist mir bekannt, die n i c h t mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird": die der Eltern gegen ihre Kinder. Die Pflicht entsteht durch die bloße Handlung des Erzeugens. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht, es zu erhalten, bis es sich selbst zu unterhalten fähig ist, und sollte diese Zeit wie bei einem Blinden, Krüppel oder Geisteskranken nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das Nichtleisten der Hilfe, also durch eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Nicht so unmittelbar und entschieden ist die Pflicht der Kinder gegen die Eltern. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht gibt, auch die Eltern ein Recht gegen die Kinder haben, das bei ihnen die Pflicht des Gehorsams begründet. Sie endigt mit dem Recht, aus dem sie entstanden ist. An ihre Stelle tritt die Dankbarkeit.

Zu f) Auf der negativen Natur des Rechts beruht seine Erzwingbarkeit, „denn das „neminem laede" kann von allen zugleich geübt werden".[6])

---

[1]) W. V, S. 275 f.
[2]) W. I, S. 437.
[3]) W. III, S. 500 ff, 504, 602; N. III, S. 277.
[4]) W. III, S. 504.
[5]) W. III, S. 602.
[6]) W. III, S. 598.

Das „neminem laede" kann von allen gefordert werden. Das Aufkeimen des Rechtsbewußtseins im Menschen — unabhängig von aller positiven staatlichen Gesetzgebung — beweist die Unabhängigkeit der Begriffe Recht und Unrecht von menschlichen Gesetzen. Es gibt eine reine Rechtslehre, ein moralisches Recht, ein Naturrecht.[1])

Schopenhauer spricht von Naturrecht, weil die Grundlage des Rechts für ihn das real-psychologische Erlebnis des Mitleids ist und weil es außerhalb aller staatlichen Ordnung dem menschlichen Bewußtsein immanent ist. Im bewußten Gegensatz zu Spinoza, der das Faustrecht als Naturrecht bezeichnet,[2]) stellt sich für Schopenhauer das im Naturzustand freilich vorherrschende Faustrecht als Unrecht dar.[3]) Das Naturrecht im Schopenhauerschen Sinn ist dem Spinozaschen Faustrecht also gerade entgegengesetzt.

III. Zusammenfasung

Die Lehre vom moralischen Recht ist bei Schopenhauer unmittelbarer Ausfluß seiner Auffassung von der metaphysischen Natur des Willens.[4]) Wohl unterliegt der Wille wie jedes Erkenntnisobjekt den menschlichen Denkformen. Insofern ist er Vorstellung. Das aber ist das Wunderbare, daß das erkennende Ich mit dem wollenden zusammenfällt, daß der Wille metaphysisches Ding an sich ist und zugleich als Vorstellung seine zweite empirische Natur zeigt.

Metaphysisch, als Ding an sich, „kommt der Wille ganz unmittelbar ins Bewußtsein".[5]) [6]) Damit fällt die Schranke des principii individuationis, welches die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist. Dem Menschen wird es möglich, die Einheit des Willens in den Erscheinungen zu erkennen und das „Unrecht-Tun", das Einbrechen in die fremde Willenssphäre, zu vermeiden.

Gegenstand der moralischen Rechtslehre also ist das „Unrecht-Tun", die einfache Aeußerung des Willens, der auf fremdes Gebiet hinüberdringt.

---

[1]) W. III, S. 599.
[2]) Tractatus politicus, cap. II, § 4.
[3]) W. V, S. 249.
[4]) Der innere Zusammenhang der Rechtslehre mit der Philosophie wird bei Bovensiepen. Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers, 1915, S. 216, und Weigt, Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauers, a. a. O. nirgends berücksichtigt. Einen solchen herauszustellen, ist insofern wichtig, als gerade hier das Eigenartige und Ueberhistorische der Schopenhauerschen Auffassung zutage tritt.
[5]) W. II, S. 227.
[6]) Vgl. insbes. Teil III.

C) DIE EMPIRISCHE NATUR DES WILLENS UND DIE LEHRE VOM STAATSVERTRAG

I. Entstehung des Staates

Dem „Unrecht-Tun" entspricht in der menschlichen Erfahrung das „Unrecht-Leiden". In ihm offenbart sich

„deutlicher als irgendwo, die Erscheinung des Widerstreits des Willens zum Leben gegen sich selbst, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist, bedingt sind".[1])

Um das „Unrecht-Leiden" zu beseitigen, nicht eigentlich um das „Unrecht-Tun" zu verhindern, erfinden die vernünftigen Egoismen aller den Staat. Wohlgemerkt, innerhalb der Sphäre des „rationalen Erkennens", noch verblendet durch das principium individuationis!

II. Sinn und Zweck des Staates

Der Staatsvertrag (das Gesetz, das positive Recht) stellt erzwingbare Ver- und Gebote auf. Ließe sich ein Unrecht tun, dem kein Leiden entspräche, würde es der Staat nicht verbieten. Nicht gegen den Egoismus als solchen — Gesinnung und „Unrecht-Tun" gehören in das Gebiet der Moral — sondern gegen seine nachteiligen Folgen ist der Staat gerichtet. Im Anklang an jene typische Aufklärungsphilosophie der vernünftigen Individualsphärenbildung ist nur das Heraustreten aus der Individualsphäre rechtserheblich.

Solange ich nicht zur Tat schreite, kann ich in Gedanken mit Mord und Gift spielen.

Um seinen Zweck — die Eindämmung des Leidens — zu erreichen, entlehnt der Staat von der moralischen Rechtslehre die Bestimmung der Grenzen, die dem Willen gezogen sind, will er fremden Willen nicht verneinen.

So wird das moralische Recht zur Grundlage der Gesetze.

Seinem Wesen nach ist der Staat das Mittel, dessen sich der mit Vernunft begabte Egoismus aller bedient, um seinen eigenen Folgen auszuweichen. Damit ist die Schutzfunktion des Staates begründet. Schopenhauer unterscheidet:

1) Schutz nach innen im Privatrecht,
2) Schutz nach innen im Strafrecht,
3) Schutz nach außen im Völkerrecht,
4) Schutz gegen die Beschützer im Staats- und Verwaltungsrecht.

[1]) W. I, S. 442.

Zu 1) Schutz nach innen gewährt der Staat durch den Aufbau einer Privatrechtsordnung und durch die bei Schopenhauer im Vordergrund stehende Strafrechtspflege.

Zunächst sichert der Staat durch Errichtung und Erhaltung einer Privatrechtsordnung die einzelnen Rechtsgenossen untereinander.

Die konzentrierten Kräfte aller schützen den einzelnen, „wodurch ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte".[1])

Weitere Ausführungen, insbesondere ein systematischer Ausbau der Privatrechtsordnung, fehlen.

Zu 2) Gehört die Schutzaufgabe zu dem Hauptzweck des Staates, so dient das Strafrecht zur Verwirklichung dieses Zweckes. Das moralische Recht kennt kein „Recht auf Strafe". Das Strafrecht gründet sich auf positive Strafgesetze, die als Gegenmotive — also auf die Zukunft bezogen — alle etwaigen Motive zu bestimmten Verbrechen überwiegen sollen. Die Motivwirkung des „Kriminalkodex" und seine sich daraus ergebende Stellungnahme zu den verschiedenen Strafzwecktheorien ist nur zu verstehen im Zusammenhang mit Schopenhauers Behandlung des Problems der Willensfreiheit.

a) Da die Frage der Willensfreiheit darüber hinaus zu den grundsätzlichen Fragen der Rechtsphilosophie gehört,[2]) gerade aber die Schopenhauersche Lehre einen großen Einfluß auf die Entwicklung des Determinismus in Philosophie und Strafrechtswissenschaft erlangte,[3]) sollen Schopenhauers Ausführungen hier behandelt werden.

Das Problem der Willensfreiheit beschäftigt sich mit der Frage, ob derselbe Mensch unter völlig gleichen Umständen und Bedingungen Verschiedenes wollen kann oder ob die Handlung die notwendige Folge aus dem gegebenen Charakter, den äußeren Umständen und den durch diese hervorgerufenen Vorstellungen (Motive) ist. Im letzteren Sinn bekannten sich schon die Bibel (Jeremias 10, 23) und Luther („De servo arbitrio") zum Determinismus. Um seine philosophische Begründung bemühten sich große Denker aller Zeiten.

---

[1]) W. II, S. 700.

[2]) Während die Deterministen die Handlung als ein notwendiges Produkt aus Wille und Motiven dachten, und es für sie schwierig war, eine strafrechtliche Verantwortlichkeit zu konstruieren, hielten die Indeterministen die „Freiheit der Wahlentscheidung" für eine unbedingte Voraussetzung aller Schuld und damit aller strafrechtlichen Verantwortlichkeit. Indem man den Determinismus oder Indeterminismus von jeher mit einer bestimmten Weltanschauung gleichsetzte (vgl. R. v. Hippel, Zeitschrift für die ges. Strafrechtswiss., Bd. XXIII, S. 398), glaubt man auch heute vom Standpunkt einer neuen Weltanschauung aus, die Streitfrage wieder aufrollen zu müssen.

[3]) Bezeichnend ist eine Aeußerung von v. Liszt (Ztschr. f. d. ges. Strafrechtswiss., Bd. XIII, S. 339): „Wer von uns hat die Bestimmbarkeit des Menschen durch Motive je geleugnet? Schopenhauers Schrift: „Ueber die vier Wurzeln des Satzes vom zureichenden Grunde" ist 1813 erschienen. Der „aufgeklärte Determinismus" ist also nicht erst, wie Mittelstädt anzunehmen scheint, durch Merkels Schrift begründet worden . . .".
Vgl. auch Gottlieb, a. a. O., S. 36.

Schopenhauer nennt sie seine Vorgänger; so Aristoteles (Ethica Nikom. 3, Kap. 1—8, Ethica magna I, 9—18, Ethica Eudemia II, 6—10), Cicero (De fato, Kap. 10 u. 17), Hume (Essay on liberty and necessity), Hobbes (Quaestiones de libertate), Voltaire (Traité de métaphysique, chap. 7). Die eigentliche Begründung liefert erst Kant.[1])

Unter der Herrschaft des Kausalitätsgesetzes sind die menschlichen Handlungen wie jede andere Naturbegebenheit notwendig (nur als notwendig zu denken). Sie folgen aus einem Grund und sind deshalb niemals „frei".

Schopenhauer begnügt sich nicht mit einem solchen „Aprioritätsbeweis des reinen Verstandes", obwohl er von vornherein feststellt, daß bei dem Begriff des „liberum arbitrium indifferentiae" das deutliche Denken uns deshalb „ausgehe", ja, „beinahe der Verstand stillstehe", weil der Satz vom Grunde in allen seinen Bedeutungen die wesentliche Form unseres Erkenntnisvermögens sei, hier aber aufgehoben werden solle.

Er führt den Beweis zunächst unmittelbar und tatsächlich (a posteriori), indem er vom Selbstbewußtsein ausgeht. Im Selbstbewußtsein findet der Mensch ein beständiges Ebben und Fluten von Wollen und Nichtwollen. Er wird sich selbst bewußt als eines Wollenden. Das Selbstbewußtsein eines jeden sagt: „Ich kann tun, was ich will". Fragt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?", so antwortet das Selbstbewußtsein: „von gar nichts, als von mir". „Ich kann wollen, was ich will. Was ich will, das will ich". Die Antwort darauf lautet: „Du kannst tun, was du willst, ja, aber nur, wenn du willst, und du kannst in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens nur ein Bestimmtes wollen". Das Selbstbewußtsein sagt uns nur, daß die Tat auf den Willensakt folgt, und hieraus erklärt es sich die Identität von Wollen und Tun. Die Frage aber, wovon unser Wollen abhängig sei, ob der Willensakt mit Notwendigkeit auf ein Motiv hin folge, beantwortet das Selbstbewußtsein nicht, und es kann sie nicht beantworten, denn es hat ja selbst das Wollen zum Inhalt. Das Motiv, das Kausalverhältnis zwischen Außenwelt und Mensch gehört nicht ins Selbstbewußtsein, sondern in das Bewußtsein der „anderen Dinge". Das Selbstbewußtsein ist also unzuständig für die Beantwortung der Frage nach der Freiheit des Willens. „Mithin können die data des liberi arbitrii auch nicht in ihm liegen".[2])

Eine zweite Erkenntnisquelle ist für Schopenhauer das Erkenntnisvermögen, für das der Wille nicht mehr Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist. Vielmehr stehen vor dem Erkenntnisvermögen nur die mit Willen begabten Objekte, äußere Erscheinungen, die als solche teils nach den allgemeinen, für die Erfahrung

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Rosenkranzsche Ausgabe, S. 224—231.
[2]) W. III, S. 403.

a priori feststehenden Regeln, teils nach den von der Erfahrung gelieferten Tatsachen zu beurteilen sind. Vor dem Verstand vollziehen sich die Veränderungen mit Notwendigkeit. Je nach der Verschiedenartigkeit der realen Objekte nimmt die Ursache eine verschiedene Form an.

In der anorganischen Welt tritt sie als Ursache im engeren Sinne auf, in der Pflanzenwelt als Reiz, in der animalischen Welt als Motiv, wobei unter Motiv die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität zu verstehen ist. Die grundlegende Unterscheidung, die Schopenhauers System durchzieht und die ihm zum Unterscheidungsmerkmal von Mensch und Tier wird, ist die zwischen anschaulicher (verstandesmäßiger) und abstrakter (vernunftmäßiger) Erkenntnis. Der eigentliche Charakter der Tierheit im Tier ist das Erkennen. Die Tiere haben Verstand (die Fähigkeit der Anschauung in den a priori gegebenen Erkenntnisformen), ihnen fehlt die Vernunft (die Fähigkeit der Begriffsbildung und der abstrakten Vorstellungen). Ein wichtiger Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht also darin, daß dem Menschen infolge seiner Vernunft Motive und Gegenmotive bewußt werden können; er kann überlegen. Mit Notwendigkeit wird dann aber das stärkste Motiv den Willen bestimmen. Frei ist der Mensch vom Zwang der anschaulichen Motive, dem das Tier unterworfen ist; das stärkste Motiv aber bestimmt den Willen zum Handeln.

Aus der individuellen Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere (der menschlichen Willen) erklärt sich die Verschiedenartigkeit der Reaktionen auf dasselbe Motiv. Als Merkmale des Charakters nennt Schopenhauer: Individualität, Empirie (d. h. der Mensch lernt seinen Charakter erst durch Erfahrung kennen), Angeborenheit und Konstanz. Er beweist durch die Analogie in der gesamten Natur und durch die jederzeitige Erfahrung, daß der Mensch, wie alle Gegenstände der Erfahrung dem Gesetz der Kausalität unterworfen ist. Oft trügt der Schein. Indem Schopenhauer aber „die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtsein von der äußeren Wahrnehmung streng gesondert betrachtet", deckt er „die Quelle der für die meisten Menschen unwiderstehlich wirkenden Täuschung" auf.[1] Der Mensch tut alles, was er will, und tut es doch notwendig. „Das liegt aber daran, daß er schon ist, was er will".[2] „So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick".[3]

Schopenhauer ist also Determinist. Um von diesem Standpunkt aus „die wahre moralische Freiheit" (W. III, S. 472) zu begründen, übernimmt Schopenhauer Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter und verlegt die Freiheit des Menschen in seinen Charakter. Auf eine Tatsache des Bewußtseins legt Schopenhauer

[1]) W. III, S. 462.
[2]) W. III, S. 477.
[3]) W. III, S. 424.

dabei größten Wert: auf das sichere Gefühl der Verantwortlichkeit, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, das auf der „unerschütterlichen Gewißheit beruht", daß wir selbst die Täter unserer Taten sind. Damit verlegt Schopenhauer die Schuld in den Charakter, die moralische Freiheit vom operari in das esse und macht sie transzendental. Die Berücksichtigung dieser im Charakter des Menschen liegenden transzendentalen Schuld ist aber für die juristische Betrachtung bei Schopenhauer insofern bedeutungslos, als letztere sich ja mit der Welt der Erscheinungen befaßt. Problematisch ist vielmehr die Anwendung des deterministischen Standpunkts auf den Schuldbegriff des Strafrechts. Die rechtlich bedeutsamen Ausführungen stehen bei Schopenhauer in einem Anhang zur Schrift „Ueber die Freiheit des Willens"; sie sollen hier auszugsweise dargestellt werden:

Die menschlichen Handlungen unterliegen keiner freien Willensbestimmung. Der Schuldbegriff gehört in die Sphäre der Notwendigkeit, in die Sphäre des „empirischen Charakters". Schuld setzt Zurechnungsfähigkeit voraus. Voraussetzung einer rechtlichen Zurechnungsfähigkeit ist ein normales Erkenntnisvermögen (Medium der Motive), das seine Funktionen regelmäßig vollzieht und dem Willen die Motive — wie sie in der realen Außenwelt vorliegen — unverfälscht zur Wahl stellt. Anders ausgedrückt:

Schuld liegt dann nicht vor, wenn die intellektuelle Freiheit aufgehoben wird entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnisvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände im einzelnen Fall die Auffassung der Motive verfälschen: durch Wahnsinn, Delirium, Paroxismus, Schlaftrunkenheit und bei einem entschiedenen, unverschuldeten Irrtum (z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Dieb hält und ihn niederschießt) wird infolge Zerrüttung oder Verfälschung der Motive die intellektuelle Freiheit aufgehoben, und die Tat kann dem Menschen infolgedessen weder moralisch noch rechtlich zugerechnet werden.

> „Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht l e n k e n könnte; ... und ein Kriminalkodex ist nichts A n d e r e s, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen ...". „Die Schuld geht daher in solchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, das ist das Medium der Wirkung auf ihn durch die Motive".[1])

---

[1]) W. III, S. 478/79.

Eine entschuldbare Verminderung der intellektuellen Freiheit tritt ferner durch den Affekt ein. Unter Affekt versteht Schopenhauer die plötzliche heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß die Gegenmotive nicht deutlich zum Bewußtsein kommen. Dagegen schließt der Rausch, obwohl er tatsächlich die intellektuelle Freiheit teilweise aufhebt, die rechtliche Verantwortlichkeit nicht aus. „An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Taten tritt hier die Verantwortlichkeit für den Rausch selbst".[1])

Das gleiche Verhältnis der Tat zu ihrer Folge beobachten wir, wenn die Folgen eines lasterhaften Tuns nicht nach menschlichen, sondern nach Naturgesetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen oder auch, wenn beim Versuch eines Einbruchs bei Nacht in einen Schweinestall der Schweinedieb einen Bären vorfindet, dessen Führer am Abend im Wirtshaus eingekehrt ist, und wenn der Bär dem Dieb mit offenen Armen entgegenkommt.[2])

b) Ergibt sich also die Handlung nach Schopenhauer aus Wille und Motiven und bilden die Strafdrohungen der Strafgesetze Gegenmotive zu verbrecherischen Handlungen, so ist damit der Abschreckungszweck der staatlichen Strafe gekennzeichnet.

Den Vergeltungsgedanken lehnt Schopenhauer in seiner Polemik gegen Kant grundsätzlich ab mit der Begründung, kein Mensch und keine menschliche Institution habe das Recht, sich zum moralischen Richter über seine Mitmenschen aufzuwerfen. Alle Vergeltung sei vom moralischen Standpunkt aus unsittlich.[3])

So sei auch das amerikanische Ponitentiarsystem, das fälschlicherweise außerdem noch zwei Zwecke vermische, durchaus problematisch: die Strafe soll hier zugleich abschrecken und bessern. Abschreckung soll ein Uebel, Besserung eine Wohltat sein.[4])

Als „unmittelbaren Zweck der Strafe im einzelnen Fall" sieht Schopenhauer die „Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages" an, und nun bestimmt er auch in negativer Weise den Zweck des Gesetzes als allein in der „Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte" bestehend.[5])

Das richtige Verhältnis der Strafe zum Verbrechen ergibt sich für Schopenhauer aus der „Pfandtheorie", wonach das Pfand dem Werte dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß,[6]) und jeder berechtigt ist, als Garantie für sein Leben fremdes Leben bzw. Eigentum zum Pfande zu fordern.

---

[1]) Neuer § 330 a StGB.!
[2]) W. III. S. 472.
[3]) W. I, S. 449.
[4]) W. II, S. 703.
[5]) W. I. S. 448.
[6]) W. II, S. 704.

Schopenhauers Strafrechtstheorie ist weder — wie er selbst sagt[1]) — originell noch fruchtbar.[2])

Die Aufdeckung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen dem deterministischen Standpunkt und einer — keineswegs auf sittliche Grundsätze zurückführbaren — staatlichen Zweckstrafe ist jedoch überaus wertvoll und hat die strafrechtliche Literatur des 19. Jahrhunderts eingehend beschäftigt.[3])

c) Der Abschreckungszweck und die Pfandtheorie lassen einige Strafarten erwünscht erscheinen, die Schopenhauer mit großer Vorliebe verteidigt.

Seine Anerkennung der Todesstrafe für Mord und entschiedenen Mordversuch folgt aus der Pfandtheorie:

„Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall sich ankündigend, dem Gesetz die Kraft abzuschrecken erhält, worin eben sein Zweck besteht — hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja nach dieser Ansicht, der gestrafte Verbrecher, „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieser von allen Kantianern so unermüdlich nachgesprochene Satz, „man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln, ist zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeignete Satz;... der dem Gesetz zufolge der Todesstrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staates, ist durch ihn gestört, ja sie ist aufgehoben, wenn das Gesetz unerfüllt bleibt: er, sein Leben, seine Person, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Gesetzes und dadurch zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit seyn, und wird zu solchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, sofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zum Pfande gesetzt hat, welches Pfand jetzt verfallen ist".[4])

---

[1]) W. I, S. 450.

[2]) In der Strafrechtswissenschaft des 19. Jh. gelangte die soziologische Richtung zum Sieg.

[3]) Ztschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. Bd. III, S. 1 ff; Bd. IV, S. 291 ff; Bd. VII, S. 80 ff; Bd. X, S. 169 ff; Bd. XIII, S. 325 ff; Bd. XIV. Liepmann: Die ethischen Grundlagen des Schuldbegriffs, S. 446; Bd. XVI. Bülow: Willensfreiheit und Strafrecht, S. 582; Bd. XXIII. R. v. Hippel, Willensfreiheit und Strafrecht, S. 396 ff; Träger: Wille, Determinismus und Strafe. Berlin 1895.

[4]) W. I, S. 449/50.

Nach der Todesstrafe empfiehlt Schopenhauer für gewisse Uebeltäter die Kastration.[1]) Zwar „ein Individuum kastriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert verdorren lassen....".[2])

„Ohne jedoch auf solche Utopischen Pläne einzugehen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen seyn würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden". (Dazu Anmerkung Schopenhauers: Lichtenberg sagt in seinen vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. II pag. 447):

„In England ward vorgeschlagen, die Diebe zu kastriren. Der Vorschlag ist nicht übel: die Strafe ist sehr hart, sie macht die Leute verächtlich, und doch noch zu Geschäften fähig; und wenn Stehlen erblich ist, so erbt es nicht fort. Auch legt der Muth sich, und da der Geschlechtstrieb so häufig zu Diebereyen verleitet, so fällt auch diese Veranlassung weg. Muthwillig bloß ist die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer desto eifriger vom Stehlen abhalten würden; denn so wie die Sachen jetzt stehen, riskiren sie ja sie ganz zu verlieren".[3])

Weiterhin empfiehlt Schopenhauer für unnützen Lärm[4]) und Tierquälerei[5]) die Prügelstrafe. „Prügel sind die dem Menschen zuerst einfallende, daher die natürliche Bestrafung: wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel sein".[6])[7])

Schopenhauer lehnt jede moralische Rechtfertigung der Strafe ab. Ihren alleinigen Rechtsgrund hat die Strafe im Staat, der ihr seinerseits einen Strafzweck setzt. Die Trennung des staatlichen Moments vom ethischen liefert die Grundlage für den Zweckgedanken im Strafrecht. In der Sphäre des moralischen Rechts gibt es kein Strafrecht. Das soll heißen:

Der subjektive, natürliche, streng kausal determinierte Wille des Verbrechers kann kraft seiner natürlichen Triebe nicht bestraft werden. Nur eine aus der Machtsphäre des Staates kommende Strafe empfindet der Täter als einen Schmerz, ein Uebel. Die staatlichen

---

[1]) W. II, S. 620.
[2]) W. II, S. 600.
[3]) W. II, S. 620.
[4]) W. V, S. 680 f.
[5]) W. III, S. 625.
[6]) W. V, S. 359; W. IV, S. 431.
[7]) Ihre Erklärung findet Schopenhauers Befürwortung der Prügelstrafe in seiner grundsätzlichen Einstellung zur „Ehre", insbesondere der ritterlichen Ehre, deren „seltsamen, barbarischen und lächerlichen Kodex" er als eines philosophischen Staates unwürdig ablehnt. (W. V, S. 356 ff.; NP §§ 213, 214, 603, 604.)

Strafen vermehren also an sich die Schmerzen der Welt und enthalten insofern ein unsittliches Element, das nur durch die Verfolgung eines moralischen Zweckes einen Ausgleich finden kann.

Zu 3) Viel weniger eingehend als das Strafrecht behandelt Schopenhauer das Völker- und Staatsrecht.

Im Völkerrecht verwirklicht sich der Schutzzweck des Staates nach außen.

Die Grundsätze des privatrechtlichen Verkehrs werden auf den Verkehr zwischen den Völkern angewendet. Indem die Völker den Grundsatz, sich nie „aggressiv, sondern stets defensiv verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der Tat, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht". Den einzelnen Völkern fehlen die Zwangsmittel, um die Befolgung der völkerrechtlichen Normen mit Gewalt durchzusetzen. Dem Völkerrecht fehlt die Wirklichkeit des Geltens. Seine Wirklichkeit ist Konvention mit einem kleinen Einschlag von Moral, dessen Aufrechterhaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der völkerrechtlichen Prozesse ist die öffentliche Meinung.[1])

Zu 4) Schließlich hat der Staat Schutz gegen die Beschützer zu gewähren und durch den Ausbau einer Staats- und Verwaltungsrechtsordnung die Sicherung der öffentlichen Rechte zu besorgen.

Schopenhauers Ausführungen erschöpfen sich darin, daß er zur Erreichung dieses Zwecks nach dem Vorbild Montesquieus und unter dem Einfluß Kants die Trennung der „Dreieinigkeit der schützenden Macht" (Legislative, Judicative, Exekutive) als den obersten Grundsatz des öffentlichen Rechts anempfiehlt.

III. Zusammenfassung

Aus der empirischen Natur des Willens, der, befangen im principio individuationis, nur sich selbst gehorchen zu müssen glaubt, folgt für Schopenhauer Sinn und Zweck des Staates.

Daß seine Stellungnahme zu allen diesen Fragen zutiefst in seiner Individualität, zum Teil auch in der geistesgeschichtlichen Zeitlage begründet ist, soll später dargelegt werden.

Im Zusammenhang mit seiner Gesamtphilosophie gesehen, verlieren Schopenhauers Ansichten viel von dem Paradoxen und Schrullenhaften, das man ihm vom Standpunkt bloß subjektiver Beurteilung früher nicht selten zugeschrieben hat.

---

[1]) W. II, S. 700.

TEIL II

Zeit, Mensch und Werk

(Eine Würdigung)

Die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen. *Nietzsche.*

A) DIE GEISTIGE ZEITLAGE

Die besondere Blickrichtung, unter der ein Problem bei einem Denker erscheint, ist in irgendeiner Weise von der Zeitlage abhängig. Selbst der größte Geist ist beeinflußt vom Charakter seiner geistesgeschichtlichen Epoche, mag seine Größe darin liegen, daß er gleichsam als Exponent seiner Zeit ihren Geist vollendet zum Ausdruck bringt, mag er weit über die geschichtliche Lage hinaus zukunftweisend neue Bahnen beschreiten. Immer werden — wenn dem Denker auch unbewußt — zeitliche Bindungen aufzuweisen sein.

Schopenhauer selbst streitet den Zeitverhältnissen jeden Einfluß auf seine Denkweise ab.[1]) „Mein Zeitalter ist nicht mein Wirkungskreis, sondern nur der Boden, auf dem meine physische Person steht, welche aber nur ein sehr unbedeutender Theil meiner ganzen Person ist".[2]) Und in der Tat bleibt Schopenhauer in ganz besonders hohem Maße von der allgemeinen Zeitrichtung unberührt.[3]) Dennoch glaube ich, gerade in seinen rechts- und staatsphilosophischen Ausführungen Bindungen an die Zeit in gewisser Beziehung feststellen zu können. Beeinflussung durch den Zeitgeist liegt vor allem in der Methode seines Denkens (Empirie und Induktion in den Anfängen des „naturwissenschaftlichen" 19. Jahrhunderts), in der Problemstellung (moralisches und positives Recht, Gesellschaftsvertrag) und in der Art der Behandlung einzelner Rechtsinstitute (Pressefreiheit, Judenfrage).

I. Das Erwachen des Nationalbewußtseins

Die Hauptgedanken seiner Rechtslehre hat Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorstellung" in den Jahren 1814—1818 niedergelegt. Das Napoleon-„Erlebnis" gibt ihm nur ein Beispiel für seine metaphysische Gesamtauffassung,[4]) auf seine staatspolitischen Betrachtungen hat es wohl keinen Einfluß gehabt. Seine Nichtteilnahme an den Freiheitskriegen hat Schopenhauer selbst in seinem Gesuch um Zulassung zum Doktorexamen eingehend mit seiner „Natur-

---

[1]) Lindner—Frauenstädt, A. Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Berlin 1863. S. 306.

[2]) N. IV, S. 344.

[3]) Es ist bemerkenswert, wie Schopenhauer trotz der allgemeinen Zeittendenz z. B. jede soziologische Kriminalogie verwirft. 1826 gründet Fliedner den Gefängnisverein, 1833 ein Asyl für entlassene weibliche Gefangene. 1854 wird Craftons „Irisches und progressives System" der Gefangenenbehandlung in England eingeführt. Schopenhauer bleibt seinen 1818 niedergeschriebenen Rechtsgedanken (etwa W. I, S. 445) auch später in den „Parerga" (W. IV, S. 496 ff.; W. V, S. 223 ff., S. 297) treu.

[4]) Schon in seinen Erstlingsmanuskripten findet sich folgende charakteristische Stelle: „Bonaparte ist wohl eigentlich nicht schlechter als viele Menschen, um nicht zu sagen, als die meisten. Er hat eben den ganz gewöhnlichen Egoismus, sein Wohl auf Kosten anderer zu suchen. Was ihn auszeichnet, ist bloß die größere Kraft, diesem Willen zu genügen . . ., wozu der Zufall ihm noch einen günstigen Spielraum schenkte . . . Er ist ein gewaltiger Spiegel des menschlichen Willens zum Leben" (N. IV, S. 170 f.).

anlage" begründet.[1]) Auch den liberalen und nationalen Bewegungen, die von 1815 an Deutschland erfüllten und auf den Universitäten und in den Kreisen der Gelehrten zahlreiche Anhänger hatten, steht Schopenhauer fern.[2]) „Sein Horizont ist weiter und europäischer als der der zeitgenössischen Philosophen",[3]) und so bleibt er auch unberührt von allen jenen Zeitströmungen, die man mit dem Wort „erwachendes Nationalbewußtsein" umschreiben kann. Im Gegensatz zu den Männern, die für die Einheit der deutschen Sprache und Kultur kämpfen und durch Reden und Schriften versuchen, Deutschland von der Erniedrigung der Fremdherrschaft zu befreien (Fichte, Arndt, Gentz, Jean Paul), treten bei Schopenhauer nationale Empfindungsinhalte hinter der kosmopolitischen Auffassung einer metaphysischen Entwicklung des Menschen zurück. Wohl kennt er die Unterschiede in den Charakteren der europäischen Nationen. Er vergleicht die Deutschen mit anderen Völkern und hebt mit dem ihm eigenen treffenden Blick für das Wesentliche ihre Vorzüge und Nachteile hervor.[4])

Es mangelt ihm aber an Verständnis für das „Volkstumsgefühl" seiner Zeit[5]) und an dem Bewußtsein, einer politisch-staatlichen Schicksalsgemeinschaft anzugehören.[5])

So wird auch der mit dem Erwachen des Nationalbewußtseins im Zusammenhang stehende Kampf der naturrechtlichen mit der historischen Rechtsschule bei Schopenhauer mit keinem Wort erwähnt.

II. Der Kampf der historischen gegen die naturrechtliche Rechtsschule

Die Jahre, in denen Schopenhauer die „Welt als Wille und Vorstellung" schrieb, in denen er die Hauptgedanken seiner Rechts- und Staatsphilosophie zum Ausdruck brachte, standen, soweit die Rechtswissenschaft in Betracht kommt, im Zeichen des Kampfes der historischen Schule Savignys gegen die naturrechtliche Richtung, wie sie der Heidelberger Rechtslehrer Thibaut vertrat. Am 19. Juni 1814, acht Monate nach der Völkerschlacht bei Leipzig, hatte Thibaut seine Flugschrift „Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland" herausgegeben. Thibaut hatte den richtigen Zeitpunkt gewählt. Seine Schrift erregte ungeheueres Aufsehen. Die nationale Begeisterung begünstigte die Kodifikationsidee.

---

[1]) Vgl. dazu W. V, S. 517, wo Schopenhauer dafür eintritt, daß der Student, nachdem er ein examen rigorosum bestanden habe, damit die gänzliche Befreiung vom Militärdienst erwerben solle.

[2]) Weigt, a. a. O. S. 34.

[3]) Dilthey, Gesammelte Schriften. Leipzig und Berlin 1927. Bd. IV. S. 262.

[4]) Ueber die Franzosen W. IV, S. 172, 446; W. V, S. 308: die Italiener N. IV, S. 172, W. V, S. 476; die Engländer W. V, S. 679, W. III, S. 603, W. V, S. 179, 229; die Deutschen W. IV, S. 43, W. V, S. 247, 465, 335, 578.

[5]) Vgl. hierzu Jolles, Das deutsche Nationalbewußtsein im Zeitalter Napoleons. Ffm. 1936.

Allerdings ließen die politischen und rechtlichen Verhältnisse in den durch den Krieg geschwächten, in innere Gegensätze zerrissenen deutschen Ländern an eine Verwirklichung seines Vorschlags nicht denken.

Stärker denn je zeigte sich in jener Zeit die dem Deutschen eigentümliche Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, und man empfand sie auf allen Lebensgebieten. Phantasie ist demnach das wesentliche Kennzeichen der am Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden romantischen Dichtung. In ihrem Streben nach dem Individuellen, Phantasievollen und in ihrer Verachtung der klassischen Form ist die der Romantik gemäße Form der Dichtungsgattung die Poesie, zu deren Sinnbild jene „blaue Blume" Ofterdingens geworden ist.[1])

Was die Brüder Grimm auf sprachlichem, das bereiteten Möser, Eichhorn und Gustav Hugo auf rechtlichem Gebiet vor: das historische Verständnis für die Dinge dieser Welt.

Savignys Schrift „Ueber den Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" (1814) bedeutete den eigentlichen Schlachtruf der rechtshistorischen Auffassung. Den äußeren Anlaß zu Savignys Schrift bot der Kodifikationsvorschlag von Thibaut.

Mit Thibaut teilt Savigny den nationalen Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Indem für Savigny aber das Recht seinem Wesen nach irrational ist und in ständiger Entwicklung begriffen im Volke lebt und webt, muß er jede gesetzliche Fixierung als „dem Wesen des Rechts zuwiderlaufend" ablehnen, insbesondere in einer Zeit, der es „an Beruf" fehlt, das „reine Recht" des Volkes zu erkennen und sprachlich richtig zu fassen.

Thibaut und Savigny trennen zwei Welten. Für Thibaut gibt es — wie für die alten Naturrechtslehrer[2]) — nur ein Recht, das absolute Recht. Für die Erkenntnis des Rechts, mag es seinen Ursprung in Gott oder in natürlichen Verhältnissen haben, bedarf es der menschlichen Vernunft, die die „Rechtsidee" erkennt und mit Hilfe logischer Deduktionen die einzelnen Rechtssätze aus einem solchen obersten Rechtsprinzip ableitet. Mangelhafte Erkenntnis oder Tyrannei können ein willkürliches Recht hervorbringen, dessen Beseitigung Aufgabe der Menschheit ist.

Nach Savignys Auffassung gibt es kein absolutes Recht. Immer in der Entwicklung begriffen, wird es beherrscht vom Gesetz der Kausalität. Der Inbegriff der rechtserzeugenden, umwandelnden Kräfte

---

[1]) v. Arnim und Brentano sammelten alte Volkslieder und faßten sie zusammen in „Des Knaben Wunderhorn". Hölderlin schuf seine Oden, Hebel die alemannischen Gedichte, Novalis seine Hymnen. In jener Zeit entstanden die Gedichte von Mörike, Kleist, Schenkendorf, Rückert, Körner, Eichendorff, Uhland, Chamisso und noch viele andere.

[2]) Vgl. etwa Chr. Wolff, „Jus naturae", 1740 ff; „Jus gentium", 1749; „Philosophia moralis", posthum 1756; Ludovici, „Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie", Leipzig 1736.

ist der „Volksgeist".[1]) Nicht die Vernunft, sondern die Volksüberzeugung ist Quelle des Rechts.[2]) [3])

Schopenhauer bringt an keiner Stelle seiner Schriften zum Ausdruck, daß er von diesem bedeutenden Streit Kenntnis gehabt habe. Das erscheint umso verwunderlicher, als er im allgemeinen über die wissenschaftlichen Koryphäen seiner Zeit eingehend unterrichtet ist und sie in Schriften und Briefen ungeniert auf das lebhafteste glossiert.[4])

Immerhin geht seine Vorliebe für die naturrechtliche Richtung aus seinen systematischen Ausführungen über Recht und Staat hervor. Daß er auf der Seite der Naturrechtler steht, ergibt sich aus der ihm eigenen unhistorischen Auffassung alles Bestehenden.[5]) Schopenhauer ist Metaphysiker. Schon in seiner eigenen Gedankenwelt keine Entwicklung kennend kämpft er gegen das „historische Philosophieren", den Hegelschen Entwicklungsgedanken und die Fortschrittsideologien seiner Zeit.[6]) „Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit".[7]) Deshalb setzt Schopenhauer der historischen Weltanschauung der nachkantischen Philosophen auch die „echte philosophische Betrachtungsweise der Welt" gegenüber, d. h. „diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt ...", welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche

---

[1]) Der Streit, ob der für die historische Schule charakteristische Ausdruck „Volksgeist" über Hegel (vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts) und Puchta (Gewohnheitsrecht Bd. 1) in die späteren Schriften Savignys (System des heutigen römischen Rechts, Bd. I § 7) gekommen ist oder ob Savigny inn von einem anderen übernommen hat, ist belanglos. Der Ausdruck „Volksgeist" ist gleichbedeutend mit der Formel Savignys „gemeinsames Bewußtsein des Volkes". Der Ausdruck „Volksgeist" lief damals allgemein um. Vgl. Stern, Thibaut und Savigny, 1914, S. 24.

[2]) Mit Recht macht Stern, a. a. O. S. 24—25, darauf aufmerksam, daß auch Savignys Lehre nicht frei von naturrechtlichen Elementen ist. Ein näheres Eingehen auf solche „Nachwirkungen" würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

[3]) Vgl. Reinhard Frank, Naturrecht, geschichtliches Recht und soziales Recht, Leipzig 1891, S. 26.

[4]) Vgl. z. B. den Brief Schopenhauers an Frauenstädt vom 11. Mai 1854, in dem er sich gegen Friedrich August Stahl wendet (Schopenhauer-Briefe, S. 264).

[5]) Der bei Sparlinsky „Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte", Diss. Bern 1910, gemachte Versuch, „mit Hilfe der Fundamentalbegriffe der Schopenhauerschen Philosophie ... eine geschichtliche Auffassung durchzuführen" (S. 16), ist m. E. gescheiter. Sparlinsky sieht in Schopenhauers „Selbsterkenntnis des Willens" eine „Begebenheit" und damit ein Bekenntnis zu einem welthistorischen Ereignis. Derartige Konstruktionen glaube ich ablehnen zu müssen. Aus seinem System und seinen gelegentlichen Aeußerungen (etwa W. II, S. 515) geht eindeutig hervor, daß dem Philosophen Schopenhauer jedes tiefere historische und soziologische Verständnis fehlt.

[6]) W. II, S. 520 f.; W. V, S. 470 f.; N. IV, S. 45.

[7]) W. II, S. 519.

die Dinge nicht nach einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet".[1]) Vielmehr darf nach Schopenhauer das metaphysische Weltprinzip, das Ding an sich, wenn ein solches gefunden werden soll, jedenfalls nicht historisch aufgefaßt werden.[2]) Mit Schopenhauers Verachtung der Geschichte hängt seine Stellung zur Rechts- und Staatslehre aufs engste zusammen. Weder der Pessimist Schopenhauer, der ein philosophisches Gegenbild des Aufklärungsoptimismus errichtet und keine Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes kennt, noch der Idealist Schopenhauer, der die Realität der Erscheinungen leugnet und ihnen keinen Wert für die Erkenntnis beimißt, kann der historischen Rechtsauffassung, wie sie von Savigny und der historischen Rechtsschule vertreten wird, irgendein tieferes Verständnis entgegenbringen.

Vielleicht unbewußte, sicher ungewollte Berührungspunkte mit der historischen Rechtsschule sollen in der allgemeinen Würdigung im Zusammenhang mit seinem „empirischen Psychologismus" herausgestellt werden. Mit seiner ungeschichtlichen Auffassung steht er jedenfalls den Zeitidealen fern. Ob und inwieweit er nach anderen Richtungen hin von seiner Zeit beeinflußt worden ist und inwiefern insbesondere seine Rechts- und Staatslehren vom Geist seiner Zeit abhängig sind, soll nunmehr untersucht werden.

III. Die Romantik

Es ist auffällig, wie lange die Forschung gebraucht hat, um eine erste Ahnung von den Fäden zu bekommen, die Schopenhauer mit jener Geistesströmung verbinden, deren Zeitgenosse er ist und die das gesamte Leben bis in den Alltag hinein beeinflußt hat.[3]) Die Erkenntnis solcher zeitgeschichtlichen Zusammenhänge ist dadurch erschwert

---

[1]) W. II, S. 515 ff.

[2]) Den hält er noch „himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es auch noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können" (W. I, S. 359).

[3]) Ein einziges, aus einer Dissertation hervorgegangenes Werk, Tengler, „Schopenhauer und die Romantik", Berlin 1923, behandelt sein Verhältnis zur Romantik. Tengler versucht, Schopenhauer als Romantiker zu kennzeichnen. Das typisch Romantische glaubt er in „Mythos" und „Satire", den Grundelementen Schopenhauerscher Welterfassung, die in der Wurzel und in der Erlösung zusammenfließen, zu finden. Dies hat m. E. eine gewisse Berechtigung, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß das Gemeinsame nicht so sehr in den Ergebnissen, wie in der Tatsache liegt, daß anstelle der Vernunft die irratio tritt. Große Unterschiede scheint Tengler nicht zu sehen. Für die Romantiker gibt es Gefühl u. Phantasie, liebevolles Versenken in die Einzelheiten der Vergangenheit, für Schopenhauer den blinden Trieb zum Leben, den Willen, und seine Ueberwindung durch Kontemplation. Es scheint mir unmöglich (die obige Darstellung wird es noch zum Ausdruck bringen), das Spielerische, Leichte, Ueberschwengliche des romantischen Lebensgefühls mit der Schwere und Wucht seines heroischen Pessimismus in Verbindung zu bringen.

worden, daß Schopenhauer selbst fast nie von den Romantikern spricht. Novalis erwähnt er an keiner Stelle seiner Werke, Tieck und die Brüder Schlegel nur ganz beiläufig.[1]) In seinen sämtlichen Schriften geht er nur einmal auf das Wort „romantisch" ein.[2])

Windelband[3]) hat versucht, Schopenhauers System als „glänzendes Mosaik" aus dem Grundgedanken der Romantik zu erklären. Nur einer oberflächlichen Betrachtungsweise aber kann sich „die überkommene Gegenvorstellung eines romantisch-zeitbedingten Grunderlebnisses" bieten, „das bei Schopenhauer zu einem Pessimismus der Lebensmüdigkeit und Lebensangst und weiterhin zu einer Ethik der Willensverneinung geführt habe, die zu jedem tätigen Leben unfähig mache".[4])

Mit Recht hat sich in neuerer Zeit eine Auffassung durchgesetzt, die in Schopenhauer den Begründer eines kämpferischen Pessimismus und den Ueberwinder des romantischen Lebensgefühls sieht. Wohl sind Berührungspunkte seines Denkens mit der Romantik aufzuweisen. Romantisch sind manche seiner Bilder, Motive und Stoffe,[5]) der Gebrauch der aphoristischen Form[6]) und die Haltung der Ironie, die vornehmlich in der ersten Auflage seines Hauptwerkes zum Ausdruck kommt.[7]) In der Grundauffassung ist aber Schopenhauers Philosophie unromantisch. Man kann vielleicht sagen: aus der romantischen Haltung der Ironie wird bei Schopenhauer der Standpunkt der Kritik; Gegenstand seiner oft sogar zynischen Kritik aber sind insbesondere die romantischen Ideale, wie sie zum großen Teil zu seiner Zeit schon

---

1) W. II, S. 617 (Brüder Schlegel), W. II, S. 690 (Friedrich Schlegel), W. V, S. 534 Anm. (Tieck), W. V, S. 589 (A. W. Schlegel).

2) W. II, S. 505. Er findet den „sooft besprochenen Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie" darin, „daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; diese hingegen auch erkünstelte, konventionelle und imaginäre Motive ...".

3) Windelband, Geschichte der neuen Philosophie, Bd. 2, S. 345 f.

4) Hübscher, Arthur Schopenhauer und die Gegenwart, in Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, herausg. von Emge und O. von Schweinichen, Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte, Berlin 1938.

5) Vgl. z. B. W. II, S. 440, wo er die „melancholischen Jünglingsschwärmereien" behandelt. Hübscher bringt in seinem „Lebensbild", S. 50, einige aus den Jahren 1808—1809 erhaltene Fragmente, die hier angeführt werden sollen. „Warum liegt über dem Andenken der Vorzeit eine so liebliche Ruhe? warum ergreift uns wehmütige Rührung fast schon beim Nennen der alten Zeit? warum sehen wir ihre Gestalten in so sanftem Schimmerlichte, so ohne Beimischung des Grellen? ..."

6) Auf die romantische Form des Aphorismus, die Schopenhauer in der Weimarer Zeit kennen und schätzen gelernt hat, weist auch Hübscher, a. a. O. S. 6 hin. Allerdings geht Schopenhauer über das romantische Prinzip in der endgültigen Fassung seiner Werke hinaus. Hübscher, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Gedächtnisheft, S. 7.

7) Vgl. etwa die Vorrede zur 1. Auflage W. I, wo er dem Leser, der sein Buch nicht zu verstehen vermag, anempfiehlt, es zu rezensieren oder einer gelehrten Freundin auf den Toilettentisch zu legen.

Wirklichkeit geworden sind.[1]) Oft ist es allerdings nicht die typisch romantische, sondern die jungdeutsche oder junghegelianische Form, gegen die er sich wendet. Aber auch den romantischen Zeitidealen als solchen steht er fremd gegenüber.

Die Romantik ist, wie Hübscher[2]) sagt, eine jener Zeiten, die zutiefst getragen von einem antithetischen Lebensgefühl alle Fragen des Seins mit einem Ja und einem Nein zugleich beantwortet. Hier hat das, was wir romantisches Wesen nennen, seinen Ursprung. Es ist die Formlosigkeit, die aus dem Subjektivismus und der Sehnsucht nach weltumspannender Fülle erwächst, das Denken in Gegensätzen, das die Romantiker in ihrer eigenen Vorstellung einmal als Weltbürger, einmal als mit ihrem Volkstum verbunden, erscheinen läßt. Es ist endlich die Flucht aus der politischen Wirklichkeit (Glauben und Liebe von Novalis) in die Vergangenheit (Mittelalter), in die Kirche, bei manchen auch selbst in die Reaktion. Der romantische Staatsidealismus, der dem oberflächlichen Beurteiler vielleicht als einer jener vielen Widersprüche erscheinen mag, an denen die Romantik so reich ist, findet in Schopenhauer einen erbitterten Gegner.

Eine liberal-republikanische und eine konservativ-absolutistische Gedankenrichtung stehen einander in den ersten romantischen Tagen schon gegenüber in Schlegels „Versuch über den Republikanismus" und Hardenbergs Fragmentengruppe „Glauben und Liebe oder der König und die Königin". Beide Gedanken finden Neubelebung durch die Verherrlichung des Staatsgedankens in der Hegelschen Philosophie. So sehr die Auffassungen voneinander abweichen, ihre gemeinsame Grundlage bildet die Vorstellung vom Staat als der Erfüllung des individuellen Lebens.[3]) Wenn Schopenhauer immer wieder den irdischen, höchst praktischen Zweck des Staates betont, wenn er mit großer Entschiedenheit die Freiheitssphären der einzelnen gegeneinander abgrenzt, so ist dafür wohl einer der Gründe darin zu suchen, daß Schopenhauer mit einer gewissen Verbissenheit um jeden Preis den romantischen Zeitidealen entgegentreten will. Vor die Frage gestellt,[4]) welche Staats f o r m er für die beste halte, tritt Schopenhauer für die Erbmonarchie ein, weil sie das geringste Uebel sei und — das klingt deutlich durch — die wenigsten Köpfe für sich in Anspruch nehme, so daß für bessere Dinge als für die Politik Zeit bleibe. Wohl schätzt er auch den reaktionären Polizeistaat, der bei ihm mit der erblichen Monarchie notwendig verbunden

---

[1]) Die meisten der hier in Frage kommenden Stellen, vor allem die gesamten „Parerga" gehören in die Zeit nach 1840, auch die Welt als Wille und Vorstellung, die vierfache Wurzel und der Wille in der Natur wurden erst in den Zweitauflagen mit kritischen Bemerkungen und Glossen bedacht.

[2]) Hübscher, Gedächtnisheft, a. a. O. S. 8.

[3]) Den Jungdeutschen hatte das Individuum erst dann volle Berechtigung, wenn es sich politisch betätigte, während die Konservativen im einzelnen überhaupt nur ein Rädchen der großen Maschine sahen, in der sich die Weltvernunft offenbarte.

[4]) W. II, S. 701.

ist, nicht besonders.[1]) Er nimmt aber die Abhängigkeit von Staat und Behörde in Kauf vor der Parteienwirtschaft in Republiken und konstitutionellen Monarchien,[2]) die jedenfalls immer die Politisierung des individuellen Lebens zur Folge habe.[3]) Und in diesem Bestreben, die persönliche Freiheit gegenüber dem Staat abzugrenzen, sind es die Vorgänger, die Schopenhauer Richtung und Ziel weisen.

IV. Die Vorgänger

Schopenhauers Belesenheit, die in allen seinen Schriften durch die verschiedensten Zitate zum Ausdruck kommt,[4]) tritt gerade auf rechtlichem Gebiet besonders hervor. Fast sämtliche Klassiker der Rechtsphilosophie und darüber hinaus eine große Anzahl von Denkern, die sich nur gelegentlich mit Fragen rechts- und staatsphilosophischen Inhalts beschäftigt haben, werden bei ihm angeführt.[5]) Und wie nachdrücklich Schopenhauer auch im allgemeinen betont, sich in jedem Fall sein Urteil selbst gebildet zu haben, so erweist er sich doch gerade bei der Behandlung rechtsphilosophischer Fragen weitgehend als Polyhistor und Eklektiker, was er selbst auch freimütig

---

[1]) Das zeigen insbesondere seine Angriffe gegen die von der „Staatsraison geleitete Kathederphilosophie, etwa W. V, S. 120, 170, 220 ff.

[2]) W. II, S. 701; W. I § 62.

[3]) Ebenda.

[4]) Mit Recht widerspricht Damm, a. a. O. S. 19 der Behauptung Weigts, Schopenhauer sei nicht so belesen gewesen wie allgemein geglaubt werde. Im Gegensatz zu Damm erscheint es mir aber durchaus unwichtig, den Grad der Belesenheit näher bestimmen zu wollen (Vernachlässigung der Schriften des Hobbes und des Macchiavelli . . .).

[5]) Aristoteles: insbesondere W. I, 88, 446; II, 575, 663; IV, 15/44, 47/162; NP 279; N II, 40, 55, 61, 291, 317/18.
Beccaria: W II, 704.
Berkeley: W II, 217.
Bruno: W I, 540 Anm. N II, 48 ff.
Condillac: W II, 21, 31; W III, 243.
Feuerbach: W I, 451.
Grotius: W III, 598.
Helvetius: W II, 93, 263, 320, W IV, 160, 409; NP 164; Schop. Briefe, 232.
Hobbes: W I, 50 f, 430, 441, 445 f, W II, 265.
Humboldt: Schop. Briefe 138.
Hume: W I, 535; W II, 398, 685.
Kant: insbesondere W I, 12, 23 f, 76, 533, 535; W II, S. 703.
Lichtenberg: W II, 620 Anm.; W V, 528, NP 283.
Locke: W I, 534 f; W II, 19, 26, 686; W III, 135 f.
Macchiavelli: W I, 654; W II, 461; W V, 242, 250 f, N II, 75; NP 241, 466.
Montaigne: W I, 461.
Plato: insbesondere W I, 451; W II, 193, 520, 620; N II, 39 ff, NP 21 f.
Pufendorf: W I, 480.
Rousseau: W II, 411, 686 f; W V, 256, 473; NP 62.
Seneca: insbesondere W I, 451.
Spinoza: W II, 22, 53 f; 694, 730; W III, 337 f, N II, 50.
Voltaire: W II, 411, 686 f; W V, 256, 473; NP 62.

bekennt;[1]) beschäftigt er sich doch mit Rechtsphilosophie nur insoweit, als es notwendig ist, um seine Metaphysik zu vervollständigen und zu stützen.

Es fragt sich also, welche ausgebildete Rechtslehre Schopenhauer bei seinem Auftreten vorfand. Es ist dies die bis weit in das neunzehnte Jahrhundert hineinreichende Aufklärungsphilosophie, die eine ganz besondere Rechtslehre ausgebildet hatte.[2]) Diese Rechtslehre der Aufklärung nimmt das Postulat der Freiheit des Individuums zum Ausgangspunkt. Nach ihr besteht die Aufgabe des Rechts zunächst darin, jedem einzelnen eine höchst persönliche Willenssphäre zu gewährleisten. Neben das Postulat der Freiheit tritt das der Gleichheit: alle Menschen haben das Recht, in gleichem Maße frei zu sein. Die Forderung nach Freiheit und Gleichheit führt die Aufklärer dazu, jeden Eingriff in die Freiheitssphären der anderen von Rechts wegen zu verbieten.

Welche sind nun die rechtlichen Mittel, die ein Zusammenleben jener „freien" Individuen ermöglichen?

Zunächst gilt es für die Aufklärer, die die Forderung nach Freiheit zum Ausgangspunkt nehmen, das Recht auf Freiheit zu begründen. Dies geschieht dadurch, daß man die Freiheit als natürliche Tatsache feststellt. Ausgehend von der „Urfreiheit" des Leibes und damit des Rechts auf Unverletztheit seiner Organe und Glieder kommt man zu den beiden Erwerbsgrundsätzen der Okkupation (eine herrenlose äußere Sache wird durch freie Selbsttätigkeit in Besitz genommen), wobei die Okkupation nach Annahme der einen durch die Vorstellung eines „intelligiblen Besitzes" (Kant, Schmalz), nach Ansicht der anderen (etwa Locke, Fichte, Schopenhauer) durch eine Sachbearbeitung (formatio) begründet wird[3]) und des Vertrages (von Dritten schon besessene Dinge werden durch gütliche Einigung erworben).

Die beiden genannten Richtungen, Detentions- und Formationstheorie, kämpfen mit der gleichen Schwierigkeit, ein Eigentumsrecht an solchen Gegenständen zu begründen, die nicht unmittelbar (wie etwa der Leib) in die Freiheitssphäre des Individuums gehören; denn nur wenn eine solche Verbindung zwischen Mensch und Sache besteht, wird dem Postulat der Freiheit genüge getan. So bedeuten beide Theorien im Grunde nichts anderes als den Versuch, mit Hilfe einer mysteriösen Personen-Sachverbindung[4]) das Eigentumsrecht des einzelnen festzustellen.

---

[1]) W. II, S. 430 sagt er, daß seine Straftheorie keinen neuen Gedanken enthalte und beruft sich auf Pufendorfs „De officio hominis et civis" (Buch II, Kap. 13) und auf Hobbes „Leviathan", (Kap. 15 und 28); auch Feuerbach habe Aehnliches gelehrt. Von den Alten hätten Plato (im Gorgias, im Protagoras und im 11. Buch der Gesetze) und Seneca (in „De ira") seine Lehre ausgesprochen.

[2]) Vgl. hierzu und zu der nachfolgenden Darstellung Fritz v. Hippel, Zur Gesetzmäßigkeit Juristischer Systembildung, Berlin 1930, S. 10—24.

[3]) Siehe S. 10, Note 1.

[4]) Fritz v. Hippel, Zur Gesetzmäßigkeit Juristischer Systembildung, a. a. O. S. 15.

Als ein weiteres Problem ergibt sich für die Aufklärer die Begründung wechselseitiger Hilfepflichten. Das Freiheitspostulat erkennt den einzelnen volle Souveränität innerhalb ihrer Rechtssphäre zu, der Gleichheitsgedanke berücksichtigt auch die Rechtssphäre der anderen: „neminem laede" — „verletzet wechselseitig eure Leiber nicht" —. Mit diesen beiden Rechtssätzen ist aber die Anerkennung einer a priori vorhandenen wechselseitigen Hilfepflicht der Rechtsgenossen untereinander unvereinbar. Zur rechtlichen Begründung solcher gegenseitigen Hilfepflichten bieten sich nur zwei Möglichkeiten: die Konstruktion eines Vertrages als einer freiwilligen Uebernahme von Pflichten oder (nach der jeweiligen Lage des Falls) die des Delikts als Einbruch eines Rechtssubjekts in die Willenssphäre eines anderen, das zur Wiedergutmachung verpflichtet.

Vergleichen wir nun die Schopenhauersche Rechtslehre mit dieser zu seiner Zeit herrschenden Rechtsphilosophie, so zeigen sich weitgehende Berührungspunkte:

Auch Schopenhauer nimmt das Freiheitspostulat der Aufklärung zu seinem Ausgangspunkt. Wie die Aufklärer glaubt auch Schopenhauer an die Existenz eines allgemein gültigen Rechts, wie ihnen fehlt auch ihm — allerdings vorwiegend in der Sphäre des positiven Rechts — jedes gesellschaftsbejahende Denken. Das moralische Recht erklärt er aus seiner metaphysischen Willenslehre (Durchschauen des principii individuationis, Mitleid). Insofern möchte ich nur den Empiriker Schopenhauer als Aufklärer[1]) schlechthin bezeichnen. Für uns ist hier zunächst nur das von Schopenhauer als „empirisch" bezeichnete Recht von Bedeutung.

Um dieses Recht zu begründen, wählt Schopenhauer das Postulat der Ungeselligkeit zum Ausgangspunkt, das die Aufklärer „Freiheit" nennen. Allerdings scheint mir die psychologische Motivation durchaus verschieden zu sein. Die „Freiheit" der Aufklärer ist eine programmatische Forderung, die schließlich nur im Zusammenhang mit den Idealen der französischen Revolution zu verstehen ist. Schopenhauers „Wille zum Leben", der bei ihm das ist, was die Aufklärer mit „Freiheit" umschreiben, wird von ihm niemals als Forderung, als Ideal, aufgefaßt. Für ihn ist der „Wille zum Leben" ein Erlebnis, ein nur psychologisch erklärbares Vorhandenes, mit dem man in der Welt rechnen muß und das für ihn philosophisch sogar Ursache des Pessimismus ist.

Im Ergebnis, insbesondere in der sich aus dem Freiheitspostulat ergebenden üblichen Problematik, stimmen Schopenhauers Betrachtungen zur Rechtsphilosophie mit der Lehre der Aufklärung überein.

Wie den Rechtsphilosophen der Aufklärung genügt es auch ihm, „die Wirklichkeit nur insoweit zu verfolgen als es für die

[1]) Daß Schopenhauer in der Sphäre des moralischen Rechts von der apriorischen Gesetzmäßigkeit abweicht, zeigt das Beispiel W. V, S. 235 f., wo Schopenhauer die Anschauungen Hobbes, Pufendorfs und Rousseaus über den Naturzustand gegenüberstellt.

Sphärenbildung wesentlich ist",[1]) und seine rechtsphilosophischen Ausführungen erschöpfen sich in der Behandlung einiger typischer Fragen der Aufklärung:[2])

die moralische Gültigkeit von Verträgen,
die Möglichkeit dauerhaften Eigentums,
die Begründung gegenseitiger Hilfepflichten,
die Entstehung des Staates und des staatlichen Strafanspruchs,
die theoretische Möglichkeit von Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht.

Das Eigentumsrecht führt Schopenhauer wie etwa Fichte[3]) auf die „formatio" zurück, die moralische Verbindlichkeit von Verträgen wie etwa Rotteck[4]) und Anton Bauer[5]) darauf, daß er annimmt, mit dem Versprechen gehe ein Teil seiner Freiheit (nämlich der durch das Versprechen betroffene) auf den Vertragspartner über, so daß dieser nunmehr innerhalb seiner Rechtssphäre verletzt werde, wenn der Versprechende das Versprechen nicht halte, die Tatsache wechselseitiger Hilfepflichten schließlich zeigt Schopenhauer — auch hier als echter Aufklärer — am Beispiel der Unterhaltspflicht der Eltern gegenüber ihren Kindern, wobei es keinen Unterschied macht, daß er diese Pflicht rechtstheoretisch aus Delikt herleitet, während andere, wie etwa Mendelssohn,[6]) einen stillschweigenden Vertrag annehmen.

Eine besondere Auffassung, die sich bei den Aufklärern nicht findet, ist Schopenhauers rechtstheoretische Erklärung des Eids. Das Besondere liegt darin, daß Schopenhauer den schwörenden Menschen ausdrücklich auf den Standpunkt eines metaphysischen Wesens stellt; und die Eigentümlichkeit dieser Auffassung läßt sich nur daraus verstehen, daß Schopenhauer hier schon über den Bereich des „empirischen" Rechts in das von ihm als „moralisch" bezeichnete Recht eindringt. Soweit es sich um jenen Bereich des moralischen Rechts handelt, sind Schopenhauers Auffassungen nicht mehr schlechthin mit denen der Aufklärer zu identifizieren. Wie schon oben dargelegt, gründet sich das moralische Recht für Schopenhauer auf das Durchschauen des principii individuationis, was bedeutet, daß der Mensch seinen Willen zum Leben eindämmt, um auch den anderen anzuerkennen. Bis hierhin deckt sich Schopenhauers Auffassung mit der der Aufklärer, die an dieser Stelle ihr zweites Postulat, nämlich das der Gleichheit, einführen (auch hier möchte ich die psychologische Motivation verschieden bewerten). Diese erste Stufe, die Schopenhauer das „Durchschauen des principii individu-

---

[1]) Fritz v. Hippel, Gustav Hugos Juristischer Arbeitsplan, a. a. O. S. 12.
[2]) Vgl. hierzu etwa: Schmalz, Das Recht der Natur, Teil I, Königsberg 1795, S. 58 ff. (Eigentum); Meister, „Lehrbuch des Naturrechts", § 195 (Hilfepflichten); Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 1, S. 298.
[3]) Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, Berlin 1922, S. 82.
[4]) Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts, Bd. 1, S. 25.
[5]) Bauer, Lehrbuch des Naturrechts, § 133.
[6]) Moses Mendelssohn, Jerusalem, 1782, S. 38.

ationis", die Aufklärer „Gleichheit" nennen, führt beide zu dem zweiten Rechtssatz: „neminem laede". Erst die Anerkennung des „neminem laede" ermöglicht ein rechtlich geordnetes Zusammenleben der Individuen. Nachstehendes Zitat soll Schopenhauers Stellungnahme noch verdeutlichen:

„Wer von der vorgefaßten Meinung, daß der Begriff des Rechts ein positiver seyn müsse, ausgeht und nun ihn zu definiren unternimmt, wird nicht damit zu Stande kommen: denn er will einen Schatten greifen, verfolgt ein Gespenst, sucht ein Nonens. Der Begriff des Rechts ist nämlich, eben wie auch der der Freiheit, ein negativer, sein Inhalt ist eine bloße Negation. Der Begriff des Unrechts ist der positive und ist gleichbedeutend mit Verletzung im weitesten Sinne, also „laesio". Eine solche kann nun entweder die Person, oder das Eigenthum, oder die Ehre betreffen. — Hienach sind nun die Menschenrechte leicht zu bestimmen: Jeder hat das Recht, alles Das zu thun, wodurch er Keinen verletzt. —

Ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt nichts weiter, als es thun, oder aber es nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen Andern zu verletzen: — „Simplex sigillum veri". — Hieraus erhellt auch die Sinnlosigkeit mancher Fragen, z. B. ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. Was aber dabei die Ansprüche, die etwan Andere auf uns persönlich haben können, betrifft, so stehn sie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen also mit dieser weg. Daß Der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen Andrer fortleben solle, ist eine überspannte Forderung".[1])

Hatten wir bisher gesehen, daß Schopenhauer auch innerhalb des Bereichs seines „moralischen" Rechts, nämlich soweit es sich nur um den Rechtssatz des „neminem laede" handelt, Aufklärer ist, so geht er über das Gedankengut seiner Zeit hinaus, wenn er weiterhin das Mitleid zur Begründung des moralischen Rechts einführt. Lautete die Maxime der Gerechtigkeit auf der untersten Stufe „neminem laede", so erhebt sie sich auf der höchsten Stufe zu der Forderung „omnes quantum potes iuva". Diese letzte Stufe deckt sich allerdings mit der der Moral, und wenn Schopenhauer eine reinliche Scheidung dieser beiden Stufen „von Rechts wegen" und „von Gewissens wegen" durchgeführt hätte, wäre er vom Standpunkt des Juristen aus gesehen, auch bis ins Letzte Aufklärer geblieben. Indem er aber (etwa beim Eid) den Bereich der Moral mit dem des Rechts — immer natürlich wieder von seiner Betrachtungsweise her gesehen — vermengt, führt er hier über die typische Aufklärung hinaus.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Schopenhauer in ganz besonders hohem Maße auf rechtsphilosophischem Gebiet vom Geist

[1]) W. V, S. 247, § 121.

einer Zeit, deren Epigone er allerdings ist, beeinflußt wird. Darüber hinaus läßt sich feststellen, daß einzelne Philosophen und Rechtslehrer der Aufklärung, die er in seinen Werken anführt, und deren Schriften sich in seiner Bibliothek finden,[1]) besonders auf ihn gewirkt und seine Gedanken und Ausführungen zu Fragen der Staats- und Rechtsphilosophie berührt haben.

In der Lehre von der Entstehung des Staates ist Schopenhauer Anhänger der Hobbesschen Vertragstheorie, in der Forderung der Nichteinmischung des Staates in die privaten Verhältnisse des einzelnen zeigt sich eine enge Beziehung zwischen Schopenhauer und Wilhelm von Humboldt.[2]) In der Rechtfertigung der Strafe und in seiner Lehre vom Strafzweck schließt er sich weitgehend dem Abbüßungsvertrag Fichtes an.[3]) [4])

Damm[5]) schreibt dem Marchese Beccaria und seiner Schrift „Ueber Verbrechen und Strafen"[6]) einen großen Einfluß auf Schopenhauers Strafrechtslehre zu.

Richtig daran ist, daß Schopenhauers Gedanke einer Proportionalität zwischen (anzudrohender) Strafe und (zu verhütendem) Schaden schon von Beccaria ausgesprochen wird.[7])

Weiterhin steht außer Zweifel, daß Schopenhauer Beccaria gekannt hat.[8])

---

[1]) In dem von Grisebach zusammengestellten Katalog der Schopenhauerschen Bibliothek finden wir an bedeutenden Werken nur aufgeführt: Beccaria, „Dei delitti e delle pene", Grotius, „De iure belli ac pacis", Mariana, „De rege et regis institutione", Pufendorf, „De iure naturae et gentium libri VIII", Welcker, „Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe".

[2]) Die „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", 1792 verfaßt, erschienen erst 1851 (herausg. von Caner). Im gleichen Jahr kamen die „Parerga" und die 3. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" heraus. Ausdrücklich zitiert wird Humboldt in Schop.-Briefe, S. 138. Wesentlich ist, daß beide bei ihrer Auffassung vom Staatszweck im Banne des aus dem Physiokratismus herausgewachsenen naturrechtlich-volkswirtschaftlichen Ideenkreises von Adam Smith stehen. Schopenhauer hat Smiths „Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations" (1776 erschienen) gekannt. Vgl. Grisebach: Edita, S. 131; W. III, S. 613.

[3]) den Schopenhauer allerdings nirgends zitiert!

[4]) Warschauer: Schopenhauers Rechts- und Staatslehre, Kattowitz 1911, S. 60, behauptet, Schopenhauers Lehre vom Staatsvertrag schließe sich eng an die rationalistischen Lehren Rousseaus an. Dem tritt Bovensiepen, a. a. O., S. 210 entgegen mit der einleuchtenden Begründung, Schopenhauer fasse den Staatsvertrag als ein historisches Ereignis in grauer Vorzeit, Rousseau aber als ein heuristisches Prinzip, als regulative Idee auf. Dagegen erinnert die Wahl der Beispiele — die „Wilden", W. III, S. 599 — an die Naturmenschen Rousseaus.

[5]) Damm, a. a. O., S. 67.

[6]) Ueber Verbrechen und Strafen. Uebersetzt v. Esselborn 1905.

[7]) Allerdings nicht, wie Damm sagt, in den §§ 6, 7, sondern in den §§ 23, 24. Möglicherweise liegt die abweichende Paragraphierung auch an der Verschiedenheit der benutzten Ausgaben. Damm zitiert Beccaria, übersetzt v. Waldeck. Berlin 1870. Diese Ausgabe war mir nicht zugängig.

[8]) W. II, S. 704.

Indessen möchte ich Damms Behauptung, Schopenhauer habe diesen Gedanken und damit „eigentlich die gesamte Darstellung über strafrechtliche Themata ... dem Marchese Beccaria entlehnt", als eine etwas gesuchte Konstruktion verwerfen. Mag Schopenhauer die Schrift Beccarias gelesen haben. Der Gedanke der Verhältnismäßigkeit ist jedem Durchschnittskopf einleuchtend. Stellt man sich im besonderen auf den Boden der Abschreckungstheorie, so bleibt keine andere Möglichkeit, als eine solche Verhältnismäßigkeit zwischen anzudrohender Strafe und zu verhütendem Schaden zu suchen. Es ist nicht einzusehen, warum Schopenhauer nicht selbst auf einen so einfachen Gedanken gekommen sein soll, der sich darüber hinaus folgerichtig aus seinem System ergibt.

In allen entscheidenden rechtlichen Fragen weicht der Menschenverächter Schopenhauer von der humanen Denkweise Beccarias, der in jedem Verbrecher seinen irrenden Bruder sieht, sowohl in der Beantwortung als auch in der Fragestellung ab.[1])

Für seine Staatsphilosophie nimmt Schopenhauer Plato und Aristoteles als seine Vorgänger in Anspruch.[2]) Dabei weiß er geschickt, übereinstimmende Ansichten auszuwählen und andere fallen zu lassen.

Seine Lehre vom Staatsvertrag findet er bei Plato bestätigt;[3]) Wesensunterschiede läßt er unerwähnt. Denn wenn auch Plato die Entstehung des Staates naturalistisch erklärt — psychologischer Grund der Genesis des Staates ist bei Plato die Hilflosigkeit des isolierten Individuums,[3]) — so bleibt doch Ziel und Aufgabe des platonischen Staates die Verwirklichung der sittlichen Idee.[4])

Während Plato in der Herrschaft der Besten im Staat die Verwirklichung des ethischen Staatszwecks sieht, leugnet Schopenhauer jeden moralischen Gehalt des Staates.[5])

> „Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die selbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte seyn ...".[6])

Beruft sich Schopenhauer weiterhin bei seiner Forderung — salus publica prima lex esto[7]) — auf Aristoteles, so sagt er andererseits nicht, daß sich die „salus publica" des Aristoteles nicht in der Schutz- und Sicherungsaufgabe des Staates erschöpft.[8]) Denn ist

---

[1]) So recht widerspruchsvoll Damm, a. a. O., S. 75 ff.
[2]) W. I, S. 443 ff., 446.
[3]) Plato: Staat, Bd. II, S. 369 b, d, Ausg. Engelmann, Leipzig 1881.
[4]) Plato: Staat, Bd. IV, S. 438 a.
[5]) W. I, S. 444 f.
[6]) W. I, S. 446.
[7]) Ebenda.
[8]) Aristoteles: Werke, hrsg. v. Rolfes, Leipzig, 1925, Bd. II, z. B. S. 89 ff, 276 ff.

auch der Weg des Aristoteles in seiner „Republik" wesentlich von dem Platos verschieden, so stimmen doch beide in der Hauptsache in ihrer Auffassung vom Staatszweck überein: die sittliche Vollkommenheit der Gesamtheit, planmäßig herbeigeführt durch den Staat.

Schließlich macht Schopenhauer das „bellum omnium contra omnes"[1]) und den Staatsvertrag, Aristoteles aber macht den menschlichen Trieb zur Gemeinschaft zur Grundlage des Staates und steht damit als eigentlicher Begründer der historischen Rechtsauffassung im Gegensatz zu Schopenhauers naturrechtlich-psychologischem Denken.

Die Wirkung der Kantschen Philosophie vergleicht Schopenhauer mit einer Staroperation,[2]) die den vormals Blinden sehend macht. Damit ist in einem treffenden Gleichnis das Wesentliche ausgedrückt, das Schopenhauer der Kantschen Philosophie zu verdanken glaubte und das er als eine der größten Taten der Menschheitsgeschichte würdigte.[3]) Die Rechtslehre dagegen scheint Schopenhauer „nur aus Kants Altersschwäche ..., als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer", verständlich, mit welcher sich auseinanderzusetzen, Schopenhauer für „überflüssig" hält;[4]) trotzdem polemisiert er bei den verschiedensten Anlässen gegen Kant und seine Rechtsphilosophie. So wendet er sich gegen Kants Ansicht, daß das Eigentumsrecht durch erste Besitzergreifung begründet werde: „Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein Recht hiezu geben?"[5]) Sachlich verfällt Schopenhauer in den gleichen Fehler wie Kant, indem sie beide — hier als echte Aufklärer! — die Möglichkeit dauerhaften Eigentums von der Konstruktion einer mysteriösen Personen-Sachverbindung[5a]) abhängig machen: Kant durch die Annahme eines „intelligiblen Besitzes", Schopenhauer durch die seit Lockes Zeiten herrschende Formationstheorie (wenn er auch den Ausdruck „formatio" als terminologisch unrichtig ablehnt).[6])

Weiterhin bekämpft Schopenhauer Kants Staatsphilosophie und im besonderen seine Auffassung vom Zweck der Strafe.[7])

---

[1]) W. I, S. 430.
[2]) W. I, S. 12 f; S. 17, 23.
[3]) Insbesondere W. I, S. 531 ff.
[4]) W. I, S. 531; 669;
[5]) W. I, S. 434.
[5a]) Siehe S. 10, Note 1 und den dortigen Nachweis.
[6]) W. I, S. 434 Anm.
[7]) W. I, S. 448 f.

Uebereinstimmend sehen beide das „Heil des Staates" in dem „Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien".[1] [2])

Auch hinsichtlich der Entstehung des Staates bestehen Berührungspunkte in den Auffassungen beider Philosophen. Während aber Schopenhauer den Staatsvertrag utilitaristisch begründet, liegt für Kant die Notwendigkeit des Staatsvertrages a priori in der Vernunftidee des nichtrechtlichen (Natur-)Zustandes.[3]) Weiterhin lehrt Schopenhauer, der einzelne habe beim Verlassen des Naturzustandes einen Teil seiner äußeren Handlungsfreiheit geopfert. Dagegen ist Kant der Ansicht, „der Mensch habe die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit d. i. in einem rechtlichen Zustand unvermindert wiederzufinden".

Nirgends aber prallen die verschiedenartigen Geistesrichtungen der beiden Philosophen stärker aufeinander als in ihrer Deutung des Sinns und Zwecks der staatlichen Strafe.

Schopenhauer lehnt Kants „ius talionis" ab.[4]) Die Vergeltung des Bösen mit Bösem ohne weitere Absicht sei weder moralisch noch aus irgendeinem anderen Grund zu rechtfertigen.

> „Alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet: dieses bestimmt dem Vergehn, bevor solches geschehn ist, eine Strafe, um durch deren Androhung ein Gegenmotiv zu geben".[5])

Schopenhauer verneint den Vergeltungsgedanken im Staat (Mein ist die Rache, spricht der Herr und ich will vergelten).[6]) Es ist die gleiche Grundeinstellung, die Schopenhauer auch dazu führt, Kants kategorischen Imperativ als „Fundament der Moral" abzulehnen. Die Sicherheit des Staates und der Gesellschaft erfordere die Bestrafung des Verbrechens, denn „der Verbrecher ist bloß der Stoff, a n d e m die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zufolge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: ‚Er ist dem Gesetz verfallen' ".[7])

Zu den Schriften, an denen sich Schopenhauer immer wieder erbaute, gehört nach Gwinner[8]) Macchiavellis „Principe". An zahlreichen Stellen wird Macchiavelli von Schopenhauer erwähnt:

---

[1]) Kant, Metaphysik der Sitten. Rosenkranzsche Ausgabe, § 43, S. 154 ff.

[2]) Schopenhauer, W. I, S. 669 und W. V, S. 258, wo er sagt, daß es die Aufgabe der Staatskunst sein müsse, die physische Gewalt, vor der allein die Masse Respekt habe, in den Dienst der Intelligenz und der Gerechtigkeit zu stellen. Fehle letzteres, so bestehe der Staat aus Betrügern und Betrogenen und treibe über kurz oder lang der Revolution zu. Vgl. W. I, S. 447.

[3]) Kant, a. a. O., S. 156, § 44.

[4]) W. I, S. 449.

[5]) NP. S. 407.

[6]) W. I, S. 449.

[7]) W. II, S. 703.

[8]) Gwinner, „Schopenhauers Leben". 2. Auflage, Leipzig, 1878, S. 432.

Das Buch vom Fürsten sei lediglich die auf die Theorie zurückgeführte und mit systematischer Folgerichtigkeit dargestellte, damals noch herrschende Praxis, „die dann eben in der ihr neuen theoretische Form und Vollendung ein höchst pikantes Ansehn erhält".[1])

Mit großer Entschiedenheit tritt Schopenhauer denen entgegen, die dem Macchiavelli die Immoralität seiner Schrift vorwerfen. Das sei ebenso unangebracht, „als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung gegen Mord und Totschlag eröffnet".[2])

„Macchiavellis Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle, oder nicht; sondern rein das politische..." [3])

B) SCHOPENHAUERS PERSÖNLICHKEIT IM SPIEGEL SEINER GLOSSEN[4]) ZU EINZELNEN RECHTSINSTITUTEN

I. Persönlichkeit und Lebensumstände

Schopenhauers systematische Rechts- und Staatslehren werden durch ein abwechslungsreiches Tatsachenmaterial ergänzt.

Aus seiner Frankfurter Zeit wissen wir, daß er täglich in der Kasinogesellschaft die „Times", die deutschen Literaturzeitungen (den „Göttinger" und „Münchner" Gelehrten Anzeiger), die Heidelberger Jahrbücher und Wolfgang Menzels Literaturblatt[5]) las und sich aus diesen Zeitungen Auszüge machte, die er teils mit, teils ohne Quellenangaben in seine Schriften hineinverarbeitete.[6]) Aus solchen Auszügen und Zitaten geht Schopenhauers Stellungnahme zu mancher politischen und rechtlichen Frage hervor, und deutlicher als die systematischen Aufzeichnungen tragen diese gelegentlichen Aeußerungen den Stempel seiner Persönlichkeit.

---

[1]) W. V, S. 257.
[2]) W. I, S. 654, 655 Anm.
[3]) Ebenda, vgl. zur Beurteilung des Italieners auch W. V, S. 250.
[4]) Wörtliche Zitate werden zum Teil nur in den Anmerkungen gebracht. Dies erscheint insofern notwendig, als sich Auszüge u. a. z. B. bei Bovensiepen, Damm, Weigt, Warschauer und Gottlieb finden, und nochmalige Zitate nur eine Wiederholung bedeuten würden. Ganz auf sie zu verzichten, ist unangebracht, da sie den Stempel seiner ausgeprägten Persönlichkeit tragen und in ihrer Frische, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit fesselnd, reizvoll und zur Kennzeichnung des Menschen Schopenhauer unerläßlich sind.
[5]) Hübscher, Lebensbild, a. a. O., S. 100.
[6]) Insbesondere in die „Parerga" und die „Neuen P."

Als Grundzüge seines Wesens möchte ich ansehen seine unbedingte Wahrhaftigkeit, seine aristokratische Einstellung und jene pessimistische Lebenshaltung, die ihren knappsten Ausdruck in dem berühmt gewordenen Satz findet: „Ein glückliches Leben ist unmöglich. Das Höchste, was ein Mensch erreichen kann, ist ein heroischer Lebenslauf". Auch im Spiegel seiner Glossen zu einzelnen Rechtsinstituten und politischen Fragen werden diese Wesenszüge deutlich.

1. Schopenhauers Werk ist ein einziges großes Dokument der Erfüllung für seine immer wieder erhobene Forderung nach einer letzten Deutlichkeit der Begriffe;[1]) erbittert kämpft er gegen jene „schlechten Köpfe", die sich unbestimmter Worte statt der Begriffe bedienen (wie z. B. Unendliches, Idee des Seins, Uebersinnliches, Gott, sittliche Freiheit usw.); vor allem aber wendet er sich gegen diejenigen, die dies absichtlich tun, um auf solche Weise ihre „Kathederphilosophie" bequem den Staatszwecken dienstbar machen zu können.[2]) Seinem forschenden Geist ist die Wahrheit Selbstzweck, niemals ein Mittel zum Zweck. Nur einer absoluten Wahrheit will er zustreben, einer die Wahrheit um ihrer selbst willen suchenden Wissenschaft. So protestiert er in scharfem und bewußtem Gegensatz zu Hegel auf das entschiedenste gegen die Verwendung der Philosophie (und Religion) zu Staatszwecken[3]). Dieser (nämlich der Philosophieprofessoren) „wahrer und eigentlicher Zweck" läuft darauf hinaus, daß die künftigen „Referendarien, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innersten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Absichten, die der Staat und seine Regierung mit ihnen haben, angemessen ist..." „Der Referendar und der Mensch war danach Eins und dasselbe. Es war

---

[1]) Hübscher, Gedächtnisheft, a. a. O., S. 8.

[2]) Insbesondere W. IV, S. 173 f.

[3]) W. III, S. 598 ff: „Einige deutsche Philosophaster . . . möchten ihn (den Staat) verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungsanstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen..." Er wendet sich gegen Hegels „empörende Lehre, daß die Bestimmung des Menschen im Staate aufgehe" (NP, S. 71 ff. und S. 170), ferner gegen das „Konventikelwesen" in den niedrigsten Schichten und gegen die Verquickung des Christentums mit der Politik und zitiert Goethes Wort: „so fühlt man Absicht und man ist verstimmt" (W. V, S. 417). In noch schärferer Weise vertritt Philalethes (W. V, S. 346 ff.) den negativen Standpunkt gegenüber aller Staatsreligion. Dem steht nicht entgegen, daß Schopenhauer unter Berufung auf Macchiavelli den Fürsten die Religiosität anempfiehlt (W. V, S. 377). Die Verwendung der Religion zu Staatszwecken ist Verrat an der Religion, nicht aber an der Staatskunst: „Das Grundgeheimnis und die Urlist aller Pfaffen ist Folgendes. Sie haben die große Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen richtig erkannt... Von den Regenten gehn daher die klügeren eine Allianz mit ihnen ein" (W. V, S. 379).

eine rechte Apotheose der Philisterei".[1]) Aus dieser Stelle spricht neben seiner Verachtung der „Staatsphilosophie" sein ausgesprochener Aristokratismus: „Die Philosophaster a h n e n n i c h t, w i e a r i s t o k r a t i s c h die Natur ist".[2])

2. Man wird wohl annehmen dürfen, daß das Aufwachsen in aristokratischer Umgebung Schopenhauers politische und soziale Anschauungen bis zu einem gewissen Grad beeinflußt hat,[3]) wenn schon ich seinem C h a r a k t e r den größeren Einfluß auf sein Denken zuschreiben möchte.

Schopenhauer war der Sohn einer sehr angesehenen Danziger Patrizierfamilie. Sein Vater war ein entschiedener „Republikaner", dessen Republikanismus aber durchaus aristokratische Züge trug.[4]) Stalz wies er alle Hofgunst zurück. Aus seiner Heimatstadt Danzig wanderte er aus, als sie ihre unabhängige Stellung unter dem Schutz Polens verlor.

Umgeben von Wohlstand brachte Schopenhauer seine Kinderjahre teils im väterlichen Hause, teils in der mit Luxus ausgestatteten Villa auf dem Landgut in Oliva zu, wo insbesondere seine Mutter mit Vorliebe weilte. Weite Reisen füllten Jahre seiner Kinder- und Jünglingszeit aus. In den Schulen und ausländischen Pensionaten, in die er geschickt wurde, sah er sich nur von Söhnen vornehmer und reicher Familien umgeben. Seine kurze Lehrzeit verlebte er in Danziger und Hamburger Patrizierhäusern. In Weimar bildete das Haus seiner Mutter einen Mittelpunkt des literarischen Lebens; auch auf dem Gymnasium in Gotha war Schopenhauers Umgang sehr gewählt.[5])

Daß das Aufwachsen in solcher aristokratischer Umgebung seine politischen und sozialen Anschauungen beeinflußt hat, glaube ich deshalb annehmen zu dürfen, weil sich Schopenhauers Verachtung der Masse, seine Opposition gegen Mode und öffentliche Meinung oft bis auf die äußerlichsten Dinge erstreckt.[6]) In weitaus größerem Maße aber sind seine Rechts- und Staatslehren durch sein S y s t e m und seine P e r s ö n l i c h k e i t bestimmt. Willenslehre und Pessimismus — die im Grunde eins sind — sind Ausgangs- und Angelpunkt seines Denkens.

Wir verstehen Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie zunächst aus seinem System.[7])

---

[1]) W. IV, S. 173.
[2]) W. IV, S. 207.
[3]) Gwinner, a. a. O., S. 541 nennt Schopenhauer einen Aristokraten „de la veille", der schon vor der Erfindung der Eisenbahnen nur mit erster Klasse fuhr und der Erfahrungen der Revolution nicht bedurfte, um für seinen Gebrauch „auf die Volksrechte Verzicht zu tun", meint aber, seine persönliche Stellung zur „Gesellschaft" habe auf seine „politische Theorie" keinen Einfluß gehabt.
[4]) „Du stolzer Republikaner", redet Schopenhauer seinen Vater in seiner Dediktion an, die er der 2. Auflage der „Welt als W. u. V." voranzustellen beabsichtigt. Vgl. Lebensbild, Hübscher, S. 41 ff.
[5]) Siehe die Biographien von Gwinner, Hübscher, Grisebach, Weigt.
[6]) Selbst der Rock war „aus der Mode" (Gwinner, a. a. O., S. 619).
[7]) Siehe Teil I vorliegender Arbeit.

Wir begreifen sie umso besser, je mehr wir darin die scharfe und gesunde Reaktion gegen einen oberflächlichen Optimismus, gegen die Auffassung der Welt als eines bequemen, durch und durch mit sinnvollster Vernunft angefüllten Organismus erkennen.

Wir versuchen schließlich, Schopenhauers Verachtung des Staates und aller mit dem Staat in Zusammenhang stehenden Einrichtungen aus dem pessimistischen Grundzug seines Wesens zu erklären, der ihn schon in frühster Jugend im Menschen einen „homini lupum" sehen ließ.

II. Aristokratisch-absolutistische und rationalistisch-liberalisierende Richtungen in Schopenhauers politischen Lehren

1. In praktisch-politischer Hinsicht steht Schopenhauer durchaus auf dem Boden des Restaurationszeitalters. Schon sein Pessimismus muß mit Notwendigkeit zu dem Verlangen nach einer starken Staatsgewalt führen: der Mensch ist eine Bestie und muß gebändigt werden. Dazu kommt seine aristokratische Haltung, die vornehmlich in seiner Abneigung gegen die politischen Tagesgespräche seiner Zeitgenossen zum Ausdruck kommt, „dieser Fabrikware der Natur". So ist er auch ein heftiger Gegner der Revolution von 1848,[1])[2]) und vorzugsweise wendet er sich gegen zwei der beliebten, auf jedem vormärzlichen Wunschzettel erscheinenden liberalen Forderungen: die Pressefreiheit und die Geschworenengerichte.

Der Pressefreiheit steht er sehr skeptisch gegenüber. Wohl hat sie ihre Vorzüge. Sie ist für die Staatsmaschine das, was für die Dampfmaschine die „Sicherheitsvalve" ist. Jede Unzufriedenheit macht sich durch sie Luft und wird sich bald erschöpfen.

> „So geht es sehr viel besser, als wenn die Unzufriedenheit eingezwängt bleibt, brütet, gährt, kocht und anwächst, bis sie endlich zur Explosion gelangt. — Andrerseits jedoch ist die Pressefreiheit anzusehn als die Erlaubniß Gift zu verkaufen: Gift für Geist und Gemüth. Denn was läßt sich nicht dem erkenntniß- und urtheilslosen großen Haufen in den Kopf setzen? zumal wenn man ihm Vortheil und Gewinn vorspiegelt. Und zu welcher Unthat ist der Mensch nicht fähig, dem man etwas in den Kopf gesetzt hat? Ich fürchte daher sehr, daß die Gefahren der Pressfreiheit ihren Nutzen überwiegen; zumal wo gesetzliche Wege jeder Beschwerde offen stehen. Jedenfalls aber sollte Pressfreiheit durch des strengste Verbot aller und jeder Anonymität bedingt seyn".[3])

---

[1]) „Die Revolution hat neue Hausnummern gemacht, das einzige von ihr was zu bleiben verdient". Brief Schopenhauers an Frauenstädt v. 26. 9. 1851.

[2]) Vgl. Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Leipzig 1922, S. 161.

[3]) W. V. S. 259 u. S. 542 ff.

Noch stärker als gegen die Pressefreiheit kommt Schopenhauers Abneigung gegen die liberalen Forderungen seiner Zeit in seinen bissigen Bemerkungen gegen die Geschworenengerichte zum Ausdruck.[1] Es sei unsinnig, das Volk selbst, den ewig unmündigen Souverän, anstelle der Führer und Berater setzen zu wollen, wie man es vorhabe bei „jener unvernünftigen Nachäffung der englischen Jury", dem schlechtesten aller Kriminalgerichte.

> „Statt gelehrter und geübter Kriminalrichter, welche unter täglicher Entwirrung der von Dieben, Mördern und Gaunern versuchten Schliche und Finten grau geworden sind und so den Sachen auf die Spur zu kommen gelernt haben, nunmehr Gevatter Schneider und Handschuhmacher zu Gerichte sitzen, um mit ihrem plumpen rohen ungeübten tölpelhaften, ja nicht einmal einer anhaltenden Aufmerksamkeit gewohnten Verstande die Wahrheit aus dem täuschenden Gewebe des Truges und des Scheins herauszufinden, während sie noch obendrein dazwischen an ihr Tuch und ihr Leder denken und sich nach Hause sehnen, vollends aber vom Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewißheit durchaus keinen deutlichen Begriff haben, vielmehr so eine Art von calculus probabilium in ihrem dumpfen Kopf anstellen, nach welchem sie sodann getrost über das Leben Anderer den Stab brechen".[2])

Die Behauptung von der Unparteilichkeit der Geschworenen — vulgus malignum — sei hinfällig. Parteilichkeit sei zehnmal mehr von den Standesgleichen des Angeklagten zu befürchten als von den sich ihrer Amtsehre bewußten Kriminalrichtern.

> „Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und sein Oberhaupt, nebst Preßvergehn, von der Jury richten zu lassen, heißt recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen".[3])

2. Kennzeichnend für Schopenhauers konservative Haltung ist auch seine ablehnende Stellung zu der in den Anfängen liegenden Frauenemanzipationsfrage, die allerdings auch in seiner eigentümlichen Einstellung zu den „Weibern" überhaupt ihren Grund hat.[4]) Rechtlich Aeußerungen von Bedeutung:

Alle Frauen, mit seltenen Ausnahmen, sind zur Verschwendung geneigt; daher muß jedes vorhandene Vermögen, mit Ausnahme der seltenen Fälle, in denen sie es selbst erworben haben, vor ihrer Torheit sichergestellt werden.

---

[1]) Durch Gesetz vom 29. 9. 1791 war die Anklage- und Urteils-Jury in Frankreich eingeführt worden. Napoleons „Code d'instruction criminelle" von 1808 ließ in reformierter Weise nur noch die Urteils-Jury zu, und nach dieser ist denn auch in Deutschland das Geschworenensystem eingeführt worden.

[2]) W. V, S. 266.

[3]) Ebenda.

[4]) W. I, S. 362, S. 424 ff; W. II, S. 583, 599, 637, 648, 652 f, 657, 669; W. V, S. 330 ff, 683, 652, 656, 660; NP, S. 61, 67, 368, 374 f. u. a.

„Eben darum bin ich der Meinung, daß die Weiber nie ganz mündig werden", sondern stets unter männlicher Aufsicht stehen sollten, sei es unter der des Vaters, des Gatten, des Sohnes oder des Staates. Jedenfalls dürfe, da ein Weib stets einen Vormund brauche, es selbst niemals Vormund sein.[1]) Ferner solle vor Gericht das Zeugnis einer Frau — ceteris paribus — weniger Gewicht haben, als das eines Mannes, und zwar wegen der „notorischen Lügenhaftigkeit des weiblichen Geschlechtes", so daß etwa 2 männliche Zeugen 3 oder gar 4 weibliche aufhöben. Der gerichtlichen Meineide[2]) machten sich Frauen viel öfter als Männer schuldig.

> „Es ließe sich überhaupt in Frage stellen, ob sie zum Eid zuzulassen sind... Von Zeit zu Zeit wiederholt sich überall der Fall, daß Damen, denen nichts abgeht, in Kaufmannsläden etwas heimlich einstecken und entwenden".

Weiterhin tritt Schopenhauer für eine Beschränkung des weiblichen Erbrechts ein. Weder zur Verwaltung noch zum unbedingten Besitz des von den Männern erworbenen Vermögens seien die Frauen befähigt. Die beste Einrichtung wäre wohl, den Witwen oder Töchtern eine auf Lebenszeit hypothekarisch gesicherte Rente zu vermachen, Grundbesitz oder Kapital aber nur dann, wenn es an jedem männlichen Nachkommen fehle.[3])

Der gleichen Abneigung, die Schopenhauer gegen die Frauenemanzipationsbestrebungen zeigt, gibt er gegenüber der zunehmenden Judenemanzipation Ausdruck. Sein Antisemitismus[4]) ist wohl vor allem auf seine negative Beurteilung der jüdischen Religion zurückzuführen, „eine Religion ohne jede Unsterblichkeitslehre" und „ohne alle metaphysische Tendenz".[5])

---

[1]) Es ist unverkennbar, daß Schopenhauer dabei das Verhältnis zu seiner Mutter im Auge gehabt hat. Auch die peinlichen Auseinandersetzungen, die er mit Sybille Mertens, der Testamentsvollstreckerin seiner Schwester, hatte, sind auf seine abfällige Beurteilung von Einfluß gewesen.

[2]) Erinnert sei an seinen Prozeß mit der Näherin Marquet, den Schopenhauer bekanntlich infolge eines Meineids der Näherin verlor. Vgl. hierzu Stammler, Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit. München 1932, Bd. II, S. 143 ff.

[3]) W. V, S. 268, 269.

[4]) W. I, S. 309, 497; W. II, S. 595, 683; W. III, S. 145 f; W. V, S. 150, 153 Anm., 270—74, 373—75; NP, S. 132, 242 f, 275, 362.

[5]) W. V, S. 270—71 u. 373 ff.
Die jüdische Religion scheint ihm Ausfluß des jüdischen Nationalcharakters, der sich insbesondere in einem Mangel an verecundia und in plattem Optimismus zeigt. Interessant ist sein Urteil über Heinrich Heine: „H. H., obwohl ein Scurra, hat doch Genie und daher auch das Auszeichnende des Genius, Naivität. Allein wenn man seine Naivität näher untersucht, findet man, daß ihre Wurzel jüdische Schamlosigkeit ist: denn auch er gehört der Nation an, von der Riemer sagt: „sie schämen und grämen sich nicht". (N. IV, S. 275, § 478).

Schopenhauer hält es für „absurd", den Juden völlige Rechtsgleichheit mit der eingewurzelten Bevölkerung im öffentlichen Recht einräumen zu wollen.[1])

Das jüdische Volk, auf der ganzen Erde verstreut, nirgends zu Hause und nirgends fremd, behauptet seine Nationalität mit beispielloser Zähigkeit. Wohl lebt es parasitisch auf den anderen Völkern und ihrem Boden, aber „das Vaterland des Juden sind die übrigen Juden". Deshalb soll ihnen kein Anteil an der Regierung oder Verwaltung eines anderen Staates zukommen. Sie gehören nicht in obrigkeitliche Stellungen, sondern sind immer ein fremdes, orientalisches Volk und müssen stets nur als ansässige Fremde behandelt werden. Um die Juden in gewissem Sinn zur christlichen Gemeinschaft hinüberzuziehen, ist es das beste Mittel, die Ehen zwischen Juden und Christen zu gestatten, ja, sie zu begünstigen. Auf keinen Fall aber darf man so weit gehen, daß man den Juden Staatsbürgerrechte einräumt; denn dann werden die Juden fester zusammenhalten als irgend wann. Der Patriotismus „sine patria", der die jüdische Nation beseelt, wirkt „begeisterter" als irgend ein anderer...[2])

3. Es ist eigentümlich zu beobachten, wie sich bei Schopenhauer absolutistisch-aristokratische und rationalistisch-liberalisierende Elemente mischen:[3])

Das zweite Element äußert sich in dem Fehlen jeder ursprünglichen Gemeinschaftsidee.

Sein Staatszweck ist rein negativer Natur.[4])

Den Metaphysiker Schopenhauer treibt es, von hier aus die Wirksamkeit des Staates nach Kräften einzugrenzen; gehört er doch zur empirischen Natur des Willens. So nähert sich Schopenhauer der rationalistisch-liberalisierenden Tendenz eines Wilhelm v. Humboldt.

Auf der anderen Seite aber fordern Schopenhauers aristokratische Grundhaltung und sein ausgeprägtes, fast krankhaftes Sicherungs- und Schutzbedürfnis[5]) gerade eine starke Staatsgewalt, ja eine absolute Monarchie.

Mag der Theoretiker Schopenhauer „Verstandesmonarchist"[6]) sein und die Monarchie — der empirischen Natur des Willens zufolge — utilitaristisch[7]) begründen, die Wurzeln seines Absolutismus liegen im Persönlichen. Und aller ratio zum Trotz bekennt er, sich selbst widersprechend: aus monarchischem Instinkt, nicht aus der Reflexion sei die Monarchie hervorgegangen.[8])

---

[1]) W. V, S. 272.
[2]) W. V. S. 270.
[3]) Rudolf Lehmann: Schopenhauer. Berlin 1894, S. 81
[4]) W. II, S. 701 ff; W. V, S. 256 f. u. a.
[5]) Bekannt sind seine Angstgefühle. Vgl. etwa Lehmann, a. a. O., S. 23.
[6]) Carl Otto Erdmann: Das monarchische Gefühl, Florenz u. Leipzig 1898, S. 7.
[7]) W. V, S. 263.
[8]) Ebenda.

Im übrigen ist seine politische Stellungnahme seinen Lebensjahren entsprechend jeweils verschieden.

Im 1. Band der „Welt als Wille und Vorstellung" (1818)[1] führt Schopenhauer drei Staatsformen an:

die Monarchie, die zur Despotie, die Republik, die zur Anarchie, und die konstitutionelle Monarchie, die zur Schwäche und Herrschaft der Faktionen neige. Noch scheint er mit einer gewissen Unparteilichkeit den verschiedenen Staatsformen gegenüberzustehen. Doch tritt seine Neigung zu einer Befürwortung der Erbmonarchie stark hervor.[2])

Im 2. Band (1819)[3]) tritt Schopenhauer für die Gewaltenteilungslehre ein und nähert sich damit dem Konstitutionalismus. Er schließt mit einer Lobeshymne auf die Erbmonarchie.

In den „Parerga und Paralipomena" (1851)[4]) endlich hat die absolutistische Richtung des alternden Philosophen völlig den Sieg über seine konstitutionellen Neigungen davongetragen:[5])

„Die konstitutionellen Könige haben eine unleugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, als welche, ohne sich in die menschlichen Angelegenheiten zu mischen, in ungestörter Seligkeit und Gemüthsruhe, da oben in ihrem Himmel sitzen. Sie sind nun aber einmal jetzt Mode geworden, und in jedem deutschen Duodezfürstenthum wird eine Parodie der englischen Verfassung aufgeführt...".[6])

III. Die politischen Lehren als Ausdruck seiner Persönlichkeit (Zusammenfassung)

1. Verschiedene Auffassungen durchziehen Schopenhauers Darlegungen:

Hier der Rationalist und Utilitarist, der den Wert der Monarchie darin sieht,

„daß weil Menschen Menschen bleiben, Einer so noch gestellt, ihm soviel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich nichts zu wünschen bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben..." ,[7])

---

[1]) W. I, S. 443.
[2]) Ebenda.
[3]) W. II, S. 701 ff.
[4]) W. V, S. 264
[5]) Von dem mystischen Legitimismus eines v. Stahl und eines Gerlach hält sich Schopenhauer fern. Theoretisch erkennt er sogar die Volkssouveränität an, ohne allerdings „dem ewig unmündigen Souverän" das Recht zu geben, seine Geschäfte selbst wahrzunehmen.
[6]) W. V, S. 264.
[7]) W. II, S. 701.

dort der Metaphysiker Schopenhauer, der Kants kategorischen Imperativ ablehnt mit der Begründung, er sei im Grunde nichts anderes als der auf Glückseligkeit ausgehende Egoismus[1]) und der das „Mit-Leiden" zur Grundlage der Moral erhebt, um alles ethische Tun von Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitsgedanken zu befreien.

In allen Aeußerungen, die sich auf das politische und soziale Leben des Staates beziehen, ist Schopenhauer Rationalist, pessimistischer Rationalist.

Er ist Pessimist aus einem Lebensgefühl heraus.[2]) Er ist Rationalist, weil er den Staat aus der empirischen Natur des Willens erklärt und dementsprechend utilitaristisch begründet.

2. Schopenhauers politische und soziale Anschauungen sind schon mehrfach das Thema gelehrter Besprechungen gewesen.[2]) Eifrige Politiker haben versucht, in Schopenhauer eine wissenschaftliche Untermauerung ihrer politischen Systeme zu finden.[3]) Alle derartigen Versuche mußten scheitern, denn Schopenhauer war niemals ein politischer Mensch. Er besaß jedoch einen ausgeprägten Wirklichkeitssinn,[4]) ein reges Interesse für die Geschehnisse des Tages[5])

---

[1]) Solange die Ethik noch die imperative Form beibehält, solange ist sie für Schopenhauer auch nicht frei von der theologischen Moral, die sich eben auf den Willen Gottes als auf ihre Grundlage stützt. Denn alles Sollen ist bedingt. Es hat nur Sinn, wenn es sich auf eine Handlung bezieht, die von einem Gesetzgeber unter Strafandrohung bzw. Lohnverheißung untersagt bzw. geboten wird. So liegt bei Kant die Theologie schon implicite im Begriff des absoluten, unbedingten Sollens, und es ist für ihn nicht schwer, aus der Moral die Theologie zu entwickeln. Vgl. W. III, S. 504.

[2]) Weigt, a. a. O.; Defele, Gründungsbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1921, S. 10 ff; Haym, „Arthur Schopenhauer"; v. Gizyki, „Kant und Schopenhauer"; Stern, „Arthur Schopenhauer"; Mainländer, „Philosophie der Erlösung"; von Wenckstein, „Marx".

[3]) Oefele (S. 57) meint, Schopenhauers Ausführungen über die soziale Frage könnten als Quintessenz der späteren marxistischen Darstellung gelten, andererseits sei Schopenhauers Moralphilosophie „rein arisch" (S. 60).
Wenckstein (S. 213) behauptet eine Beeinflussung des Buches von Engel „Die Lage der arbeitenden Klassen in England" und zieht eine Parallele zwischen der Marxschen „Mehrarbeit" und Schopenhauers „Ueberschuß an Intellekt".
Treitschke bringt in seinem Artikel in den „Preußischen Jahrbüchern" „Der Sozialismus und seine Gönner" den Schopenhauerianismus mit dem Kathedersozialismus in Verbindung.
Schmoller protestiert in seiner Gegenschrift heftig dagegen, Schopenhauerianer genannt zu werden.
Die Sozialdemokraten Kautsky und Mehring (Die Lessinglegende) richten sich gegen die Ansichten des „Erzbourgeois Schopenhauer".

[4]) Insbesondere Schopenhauers Eigentumssinn war stark entwickelt. Sein Verhalten in der Bankrottsache des Danziger Bankhauses ist hinlänglich bekannt (vgl. Volkelt, a. a. O., S. 32, Lehmann, a. a. O., S. 20, Gwinner, a. a. O., S. 631). An den Chef des Danziger Handelshauses schreibt Schopenhauer: „Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein".

[5]) Trotz seiner Geringschätzung des Journalismus war Schopenhauer — wie oben S. 43 ausgeführt — ein eifriger Zeitungsleser. Die bedeutendsten Blätter des In- und Auslands pflegte er durchzustudieren.

und einen genügenden Abstand seiner Zeit gegenüber, um mit kritischem Blick ihre Früchte auf politischem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet zu würdigen.

C) ZUSAMMENFASSENDE WÜRDIGUNG DER SCHOPENHAUERSCHEN RECHTS- UND STAATSLEHREN

Nur die Besinnung auf die besondere Fragestellung eines Denkers läßt eine Würdigung seiner Beantwortungen möglich und fruchtbar erscheinen.

Es ist zunächst abzulehnen, Schopenhauers Ansichten mit denen der alten Naturrechtler schlechthin zu identifizieren.[1])

Wohl trennt Schopenhauer das positive Recht vom Naturrecht. Auch ist seine ungeschichtliche Auffassung aller Dinge bekannt. Während aber die naturrechtliche Betrachtungsweise das Recht auf dem Wege des Vernunftschlusses erfassen zu können glaubt, erkennt Schopenhauer — wenigstens, soweit das „moralische Recht" in Frage steht — mit der historischen Schule das Recht induktiv-psychologisch und erschließt damit ein Verständnis für die irrationalen Faktoren im Recht.

Ein grundsätzlicher Unterschied liegt andererseits gegenüber der historischen Schule in der Verschiedenartigkeit des „Beobachtungsmaterials". Die historische Schule sucht, durch die Beobachtung der vorhandenen rechtlichen Verhältnisse und durch Rechtsvergleichung den Werdegang des Rechts historisch zu erforschen; Schopenhauer beobachtet den Menschen (sich selbst) und sucht psychologisch nach den Entstehungstatsachen des Rechts. Solche aber findet er im Irrationalen, im Mitleiden, im Durchschauen des principii individuationis.

Schopenhauer beschreibt das, was in unserer Seele vorgeht: den seelischen Schmerz, wenn ein anderer uns verletzt, wenn ein Unbefugter unser Eigentum angreift, wenn der, der sich uns gegenüber zu einer Leistung verpflichtet hat, den Vertrag bricht und sein Versprechen leugnet. Im Gefühl des erlittenen Unrechts wird uns das Recht bewußt; so ist es zunächst eine Wirklichkeit, eine naturgegebene Tatsache, die im Psychologischen ihren Grund hat. Man hat diesen Ausgangspunkt Schopenhauerscher Rechtsbetrachtung auf das lebhafteste angegriffen:[2])

---

[1]) Zu Unrecht m. E. Warschauer, Schopenhauers Rechts- und Staatslehre, Kattowitz, 1911, S. 60; Bovensiepen, a. a. O., S. 212.

[2]) Bovensiepen, Warschauer, von der Pfordten, „Staat und Recht bei Schopenhauer", München-Berlin-Leipzig 1916.

„Schon dem alltäglichen Sprachgebrauche und allem natürlichen Empfinden" widerstreite es „auf das gröblichste, das Recht, die Friedensordnung aller Zeiten und aller Völker, das schon rein begrifflich etwas unendlich Ordnendes, Formales" sei, aus dem Unrecht abzuleiten.[1])

Völliges Unverständnis für Schopenhauers Betrachtungsweise zeigt Warschauer, der die „rein logische Art", wie Schopenhauer von seinem Ausgangspunkt, dem Walten des Willens, „unmittelbar zum Begriffe des Unrechts gelangt", als logisches „Taschenspielerkunststück" bezeichnet und zum Grundfehler seiner Lehre erklärt.[2])

Schopenhauer will zunächst nicht erklären, sondern nur beschreiben. Ausgangspunkt ist ihm kein oberstes Rechtsprinzip, keine Rechtsidee, kein Rechtsbegriff, sondern das Rechtsbewußtsein. Das Recht ist ihm die Auswirkung einer psychologischen Motivation. Sein Kampf gegen die „Hegelei" richtet sich im tiefsten Grunde dagegen, daß man Ideen zu Wesenheiten hypostasiert: („das Absolutum" schreist du [und wir mit], „das muß denn doch, zum Teufel seyn; sonst wäre ja gar nichts!" [hierbei schlägst du auf den Tisch]. Woher aber das sei? „Dumme Frage habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum?" — Es geht, bei unserer Treu, es geht! die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen —)",[3]) und es dadurch erst recht unmöglich macht, ihre Wirklichkeit zu verstehen.

Schopenhauers psychologische Begabung ist eine der stärksten Seiten seines Wesens, und das Positive seiner Rechts- und Staatslehre liegt m. E. darin, daß er die Wirklichkeit zu begreifen sucht nicht durch abstrakte Spekulation, sondern durch die Erkenntnis, daß alle Evidenzen auftreten in Bewußtseinsakten der Menschen.

Es ist also fehlerhaft, die Schopenhauersche Lehre von vornherein als naturrechtlich abzutun, da sie doch die Konstruktion einer Rechtsordnung aus bloßer Vernunft beabsichtige.[4]) Vielmehr liegt in der klar begründeten Einsicht, daß solche Konstruktion unmöglich sei,[5]) der entscheidende Fortschritt der Schopenhauerschen Lehre gegenüber den naturrechtlichen Vorstellungen der Aufklärung.

Ein zweites:

Schopenhauer gehört zu den „Sphärentheoretikern".[6]) Schon sein eigentümlicher Sprachgebrauch „Unrecht als Einbruch in eine fremde Willenssphäre" zeigt seine Abhängigkeit von naturrechtlichen

[1]) Bovensiepen, a. a. O., S. 204.
[2]) Warschauer, a. a. O., S. 52.
[3]) W. III, S. 52.
[4]) Bovensiepen, a. a. O., S. 204; Warschauer, a. a. O., S. 42.
[5]) Vgl. W. I. S. 141, z. B. das Durchschauen des *principii individuationis*.
[6]) Schopenhauer gehört zu den Aufklärern, die die Willenssphäre des einzelnen zum Ausgangspunkt ihrer Rechtstheorie machen. Ausgangspunkt ist ihm innerhalb der Sphäre des empirischen Rechts das Individuum, das einen wohlbegrenzten Freiheitskreis beansprucht.

Vorstellungen. Indem er aber — weit davon entfernt, ein positives oberstes Rechtsprinzip aufzustellen [1]) — seinen obersten Rechtssatz — das „neminem laede" oder auch „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" (was im Grunde dasselbe besagt) [2]) — auf das rein Formale und Negative beschränkt, geht er über die typische Aufklärung hinaus.

Zusammenfassend kann man als rechtsphilosophische Grunderkenntnisse Schopenhauers, die ihn über die Vorstellungen der Aufklärer hinausheben, anführen:

1. Der Gesetzgeber ist bei der Rechtssetzung an die Gebote der Gerechtigkeit gebunden. Er untersteht den Forderungen der Ethik. Insoweit gibt es ein moralisches Recht. Er soll ethisch befehlen, aber er befiehlt nicht notwendig Ethik. Es ließe sich ein Staat vorstellen, in dem das positive Recht reine Willkür darstellt.

2. Das Gerechtigkeitsgebot ist als Rechtssatz formal und negativ: „neminem laede". Aus diesem Formalgebot sind die wichtigsten strafbaren Handlungen abgeleitet. Daraus ergibt sich die besondere Systematik des Strafrechts.

3. Das Recht geht auf Verhütung des „Unrecht-Leidens" und erzwingt, wo es nötig und möglich ist, die Beobachtung seiner Vorschriften. Die Moral hingegen begnügt sich mit Bemühungen zur Verhütung des Unrecht-Tuns.

4. Ueber den Aufbau einer positiven Privatrechtsordnung sagt das formale Gerechtigkeitsgebot infolge seiner Negativität nichts aus (insofern ist es folgerichtig, wenn Schopenhauer eine Systematik des Privatrechts, das ihn wahrscheinlich überdies auch garnicht interessiert, nicht aufzeigt).

Vorstehende Erkenntnisse haben Schopenhauers rechtsphilosophische Ausführungen im einzelnen aber weniger beeinflußt, als man bei einer zusammenfassenden Ueberschau meinen könnte. Das, was ihn eigentlich weit über die Aufklärer hinausführt, liegt nicht in den Ergebnissen, sondern in der naturwissenschaftlich-induktiven Methode seines Denkens.

---

[1]) Etwa das aufklärerische Postulat der Freiheit! (wie z. B. Rotteck, a. a. O., S. 24 ff.).

[2]) W. III, S. 518.

Schrifttum

Aristoteles: Sämtliche Werke. Bd. II. Hrsg. v. Rolfes. Leipzig 1925.

Arnold: Kant und Schopenhauers Freiheitslehre und die Vererbungstheorie. In „Philosophie und Leben". 9. Jg. Heft 10, S. 260—66. Leipzig 1933.

Asher: Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Berlin 1871.

Baehr: Aus der Staatslehre Schopenhauers. Zum 70. Todestag des Philosophen. In „Hessische Landeszeitung", Darmstadt v. 22. 9. 1930.

Beccaria: Ueber Verbrechen und Strafen. Uebers. v. Esselborn. Leipzig 1905.

Binder: Philosophie des Rechts. Berlin 1925.

Bovensiepen: Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers. Versuch einer Darstellung und Kritik. In „Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss.", 71. Jg., 2. Heft, S. 183—216. Tübingen 1915.

Brodmann: Was ist das Recht und wo ist es? Berlin-Grunewald 1935.

Crämer: Arthur Schopenhauers Lehre von der Schuld in ethischer Beziehung. Diss. Heidelberg 1895.

Damm: Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie. Diss. Halle 1900.

Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. 3, 4. Leipzig und Berlin 1927.

Döring: Schopenhauer. Vorlesungen. Lübeck 1919.

Emge: Vorschule der Rechtsphilosophie. Berlin-Grunewald 1925.

Erdmann: Das monarchische Gefühl. Sonderdruck aus „Alltägliches und Neues, gesammelte Essays". Florenz u. Leipzig 1898.

Fenck: Die Rechtsidee oder das Naturrecht des Menschen, unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Schopenhauers. Diss. Heidelberg 1933.

Fischer: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1934.

Frank: Naturrecht, geschichtliches Recht und sociales Recht. Leipzig 1891.

Frauenstädt: Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Berlin 1854.

v. Gizyki: Kant und Schopenhauer. Berlin 1888.

Gottlieb: Schopenhauers Einfluß auf die Strafrechtswissenschaft. Diss. Berlin u. Leipzig 1917.

Gwinner: Schopenhauers Leben. 2. Aufl. Leipzig 1878.

Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt. Leipzig 1922.

Hasse: Schopenhauers Erkenntnislehre. Leipzig 1913.

Haym: Arthur Schopenhauer. In „Preußische Jahrbücher" 14, S. 45, 91, 179—243. Berlin 1864.

Hegel: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Glockner. Stuttgart 1921.

v. Hippel: Zur Gesetzmäßigkeit Juristischer Systembildung. Berlin 1930.

v. Hippel: Gustav Hugos Juristischer Arbeitsplan. Berlin 1931.

v. Hippel: Das Problem der Privatautonomie im rechtsgeschäftlichen Verkehr. Tübingen 1935.

Horvath: Rechtssoziologie. Berlin-Grunewald 1934.

Hübscher: Arthur Schopenhauer und die Gegenwart. In „Gedächtnisheft für Arthur Schopenhauer zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages", hrsg. v. Emge. Bl. 1938, S. 4 ff.

Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Hrsg. v. Kaler. Berlin 1922.

Jellinek: Ausgewählte Schriften und Reden. Bd. 1, 2. Berlin 1911.

Jolles: Das Erwachen des Deutschen Nationalbewußtseins im Zeitalter Napoleons. Frankfurt (M.) 1936.

Kant: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Rosenkranz. Leipzig 1838.

Kant: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Vorländer. 3. Aufl. Leipzig 1929.

Kautsky: Arthur Schopenhauer. In „Neue Zeit", Bd. 4. Stuttgart 1888.

Landsberg: Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. Bd. III, 1, 2. München u. Leipzig 1898.

Larenz: Ueber Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens. Berlin 1938.

Lehmann: Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894.

Lindner—Frauenstädt: Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Berlin 1863.

v. Liszt: Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 16., 17. Aufl. Berlin 1908.

Losonczy: Ueber die Möglichkeit und den Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft. In „Zeitschrift f. öffentl. Recht". Bd. 17, Heft 2, S. 145 ff. Wien 1937.

Ludovici: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie. Leipzig 1736.

Meister: Lehrbuch des Naturrechts. 1809.

Nietzsche: Schopenhauer als Erzieher. In „Unzeitgemäße Betrachtungen". 3. Stück. Leipzig 1864.

Oefele: Aus Schopenhauers politischer Lehre. Innsbruck 1921.

Paulsen: Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles. 3. Aufl. Leipzig 1911.

Petraschek: System der Rechtsphilosophie. Freiburg i. B. 1932.

v. d. Pfordten: Staat und Recht bei Schopenhauer. München-Berlin-Leipzig 1916.

Plato: Staat. Bd. 2, 4. Hrsg. v. Engelmann. Leipzig 1881.

Puchta: Das Gewohnheitsrecht. Bd. I. Erlangen 1828.

Reeder: Die Psychologie in Schopenhauers Erkenntnistheorie. Diss. Tübingen. Krefeld 1904.

Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. 41./42. Aufl. München 1934.

Rotteck: Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften. Stuttgart 1829.

Savigny: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Wissenschaft. 1814.

Schemann: Deutsche Klassiker über die Rassenfrage. München 1934.

Scherer: Geschichte der Deutschen Litteratur. Berlin 1884.

Schönhofen: Schopenhauers Aprioritätslehre. Diss. Trier 1912.

Schopenhauer: Sämtliche Werke (W.) und handschriftlichen Nachlaß (N.) Hrsg. v. Grisebach. 3. Aufl. Leipzig 1924.

Schopenhauer: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Hübscher. Leipzig 1937. Bd. I.

Schopenhauer: Edita und Inedita Schopenhaueriana. Hrsg. v. Grisebach. Leipzig 1888.

Schopenhauer: Gespräche und Selbstgespräche. Hrsg. v. Grisebach. 2. Aufl. Berlin 1902.

Schopenhauer's Briefe. Hrsg. v. Grisebach. Leipzig 1895.

Sparlinsky: Schopenhauers Verhältnis zur Geschichte. Diss. Bern 1910.

Stammler: Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit. Bd. II. München 1932.

Stern: Thibaut und Savigny. Berlin 1914.

Tengler: Schopenhauer und die Romantik. Berlin 1923.

Träger: Wille, Determinismus und Strafe. Berlin 1894.

Treitschke: Der Sozialismus und seine Gönner. Nebst einem Sendschreiben an Gustav Schmoller. Berlin 1875.

Tschauscheff: Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer. Diss. Bern 1906.

Volkelt: Arthur Schopenhauer. Stuttgart 1923.

Weigt: Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauers. Diss. Erlangen 1899.

v. Wenckstein: Marx. Leipzig 1896.

Willems: Ueber Schopenhauers Erkenntnistheorie. Diss. Königsberg 1908.

Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. Bd. 3, 6, 7, 10, 13, 14, 23.

Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. u. 20. Jahrhundert. Berlin 1916.

INHALT

Seite

Einleitung 4

TEIL I: DIE RECHTSPHILOSOPHISCHE LEHRE 6

A) Das philosophische System (Die Welt als Wille u. Vorstellung) 7

B) Die metaphysische Natur des Willens und die Lehre vom moralischen Recht 8

I. Metaphysische Begründung 8

1. Die Welt als Vorstellung und die Verblendung durch das principium individuationis 8

2. Die Ueberwindung des principii individuationis . 8

II. Empirische Begründung 9

1. Das Aufkeimen des Rechtsbewußtseins . . . 9

2. Das Unrecht als Einbruch in die fremde Willenssphäre 9

3. Analyse des Unrechts und Ableitung einer Rechtssystematik 9

a) Die verschiedenen Arten des Unrechts . . 10

b) Die moralische Natur des Eigentums . . 10

c) Die moralische Gültigkeit und Rechtmäßigkeit von Verträgen 11

d) Das Recht der Notwehr 11

e) Die Anerkennung gewisser Unterlassungsdelikte 13

f) Die Ablehnung des spinozistischen Faustrechts . 13

III. Zusammenfassung 14

C) Die empirische Natur des Willens und die Lehre vom Staatsvertrag 15

I. Entstehung des Staates 15

II. Sinn und Zweck des Staates 15

1. Schutz nach innen im Privatrecht 16

2. Schutz nach innen im Strafrecht 16

a) Die Frage der Willensfreiheit 16

b) Abschreckung als Strafzweck 20

c) Strafarten 21

3. Schutz nach außen im Völkerrecht 23

4. Schutz gegen die Beschützer im Staats- und Verwaltungsrecht 23

III. Zusammenfassung 23

TEIL II: ZEIT, MENSCH UND WERK 25

A) Die geistige Zeitlage 27

I. Das Erwachen des Nationalbewußtseins 27

II. Der Kampf der historischen gegen die naturrechtliche Rechtsschule 28

Seite

III. Die Romantik 31

IV. Die Vorgänger 34

B) Schopenhauers Persönlichkeit im Spiegel seiner Glossen zu einzelnen Rechtsinstituten 43

I. Persönlichkeit und Lebensumstände 43

1. Wahrheitsfanatismus, Streben nach Objektivität, Philosophie und Staat 44

2. Aristokratismus, Herkunft und Erziehung, Opposition gegen die öffentliche Meinung 45

II. Aristokratisch-absolutistische und rationalistisch-liberalisierende Richtungen in Schopenhauers politischen Lehren . 46

1. Revolution von 1848, Pressefreiheit, Geschworenengerichte 46

2. Frauenfrage, Judenemanzipation 47

3. Erbmonarchie, Konstitutionalismus 49

III. Die politischen Lehren als Ausdruck seiner Persönlichkeit (Zusammenfassung) 50

1. Das Zwiespältige seines Wesens 50

2. Das Unpolitische seiner Natur 51

IV. Zusammenfassende Würdigung der Schopenhauerschen Rechts- und Staatslehren 52

Schrifttum 55

LEBENSLAUF

Geboren am 19. November 1915 in Leipzig, als Tochter des Studienrats Dr. phil. Horst Gasse und seiner Ehefrau Maria geb. Goetz, besuchte ich die sechsklassige Studienanstalt der Gaudigschule zu Leipzig, die ich Ostern 1935 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Mein siebensemestriges juristisches Studium führte ich an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt (Main) durch.